پاره‌های انسان‌شناسی آنارشیستی

نویسنده:
دیوید گریبر
ترجمه:
رضا اسکندری
مهرداد امامی
هومن کاسبی



RED WISDOM
PUBLICATIONS

D. GRAEBER
FRAGMENTS OF
AN ANARCHIST
ANTHROPOLOGY

RED WISDOM PUBLICATIONS

پاره‌های انسان‌شناسی آنارشیستی

دیوید گریبر

پاره‌های انسان‌شناسی آنارشیستی

دیوید گریبر

مترجمان: رضا اسکندری، مهرداد امامی، هومن کاسبی

سرشناسه: گریبر، دیوید Graeber, David
عنوان و نام پدیدآور: پاره‌های انسان‌شناسی آنارشیستی/دیوید گریبر ؛ مترجمان رضا اسکندری، مهرداد امامی، هومن کاسبی.
مشخصات نشر: تهران: خرد سرخ، ۱۳۹۸.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۷۲۱۴-۴-۳
یادداشت: عنوان اصلی: Fragments of an anarchist anthropology, ۲۰۰۴
یادداشت: چاپ قبلی: کهرشید، ۱۳۹۴.
موضوع: انسان‌شناسی سیاسی — فلسفه
موضوع: Political anthropology -- Philosophy
موضوع: آنارشیسم
موضوع: Anarchism
موضوع: دولت
موضوع: State, The
شناسه افزوده: اسکندری، رضا، ۱۳۶۴ - ، مترجم
شناسه افزوده: امامی، مهرداد، ۱۳۶۴ - ، مترجم
شناسه افزوده: کاسبی، هومن، ۱۳۷۱ - ، مترجم
رده بندی کنگره: ۱۳۹۷ ۲پ۴گ/GN۴۹۲
رده بندی دیویی: ۳۰۶/۲
شماره کتابشناسی ملی: ۵۴۸۹۲۹۴

مدیر هنری: بهروز گرگین

چاپ اول: تهران؛ ۱۳۹۸.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۷۲۱۴-۴-۳

این کتاب با کاغذ حمایتی دولتی چاپ شده است.

فهرست مطالب

پیشگفتار ناشر	۵
چرا آنارشیست‌ها در آکادمی چنین انگشت‌شمارند؟	۹
انسان‌شناسی آنارشیستی که تقریباً از پیش وجود دارد	۳۱
ترکاندن دیوارها	۴۹
مبانی یک علم ناموجود	۸۰
برای تعویض یک لامپ، چند رأی‌دهنده لازم است؟	۹۵
انسان‌شناسی	۱۱۶

پیشگفتار ناشر

چندسال پیش از این، کتاب «پاره‌های انسان‌شناسی آنارشیستی» به همت دوتن از مترجمان، رضا اسکندری و مهرداد امامی ترجمه شد و توسط انتشارات گهرشید به چاپ رسید و از همان بدو انتشار، بازخوردهای مختلفی را، هم از سوی علاقه‌مندان به متون انسان‌شناختی و هم از سوی علاقه‌مندان ادبیات آنارشیستی به همراه داشت. مترجمان و ناشر کتاب، علی‌رغم اشتیاق و زحمات فراوان، و علی‌رغم هوشمندی در انتخاب متنی مهم و تأثیرگذار، در ارائهٔ ترجمه‌ای پیراسته و متنی یکدست توفیق کاملی نیافتند. خطاهای ترجمه و ایرادات ویرایشی، مانع از انتقال روان مطالب می‌شد و به همین دلیل، پس از توافق با نشر گهرشید برای تجدید چاپ کتاب در انتشارات خرد سرخ، کار ویرایش متن از سوی ناشر جدید آغاز شد.

در میانهٔ راه و در گفت‌وگوهای همیشگی با مترجمان و ویراستاران مجموعه، دریافتیم که هومن کاسبی هم، پیش از این و پیش از انتشار نسخهٔ آغازین گهرشید، ترجمهٔ این کتاب را آغاز کرده و پیش برده بوده است. هرچند بنا به ضرورت‌های بازار نشر و با انتشار نسخهٔ اولیهٔ کتاب،

کار ترجمه را نیمه‌کاره رها کرده بود.

پاسخ به چنین موقعیتی، برای انتشارات خرد سرخ که مدعی و متعهد به اشتراک در کار و همکاری داوطلبانهٔ خودانگیخته است، بسیار ساده بود: هر سه مترجم فروتنانه ادغام دو ترجمه را پذیرفتند و کار ویرایش و همسان‌سازی متن‌ها برعهدهٔ هومن کاسبی گذاشته شد. متن حاضر نتیجهٔ این همکاری و تلفیق هر دو متن است.

انتشارات خرد سرخ قدردان هر سه رفیق بزرگوار است و امیدوار که این‌بار ترجمه‌ای شایسته‌تر از متن درخشان «پاره‌های انسان‌شناسی آنارشیستی» ارائه کرده باشد.

آنارشیسم:

این عنوان به اصل یا نظریه‌ای در باب زندگی و رفتار اطلاق می‌شود که مربوط به تصوری از جامعهٔ بدون حکومت است. هماهنگی در چنین جامعه‌ای، نه با تسلیم به قانون یا با اطاعت از هر نوع اقتدار، بلکه از طریق توافق‌های آزادی حاصل می‌شود که میان گروه‌های گوناگون منطقه‌ای و حرفه‌ای منعقد می‌شوند؛ گروه‌هایی که آزادانه به خاطر تولید و مصرف، و نیز ارضای نیازها و آمال بی‌نهایت متنوع یک موجود متمدن تشکیل شده‌اند.

پیتر کروپوتکین (دانشنامهٔ بریتانیکا)

اساساً اگر اتوپیایی نباشید، رذل و بی‌سر و پایید.

جاناتان فلدمن (عصر برنامه‌ریزی بومی)

آنچــه در ذیــل می‌آیــد سلســله‌ای از افــکار، طرح‌هــای اولیــه از نظریــات بالقــوه، و بیانیه‌هــای کوچــک اســت؛ کــه مــراد از همگــی آن‌هــا، نگاهــی اجمالــی بــه خطــوط کلــی پیکــرهٔ نظریــه‌ای رادیــکال اســت کــه در واقــع وجــود نــدارد، هرچنــد شــاید زمانــی در آینــده بــه وجــود آیــد.

از آنجــا کــه انسان‌شناســی آنارشیســتی بنــا بــه دلایــل بســیار خوبــی بایــد واقعــاً وجــود داشــته باشــد، کار خــود را بــا پرســش از ایــن کــه چــرا چنیــن چیــزی موجــود نیســت -و بــه همیــن طریــق چــرا شــکلی از جامعه‌شناســی، اقتصــاد، نظریــهٔ ادبــی و علــوم سیاســی آنارشیســتی وجــود نــدارد- آغــاز خواهیــم کــرد.

چرا آنارشیست‌ها در آکادمی چنین انگشت‌شمارند؟

این پرسشی بجاست، زیرا آنارشیسم به مثابهٔ فلسفه‌ای سیاسی هم‌اینک حقیقتاً رو به انفجار است. جنبش‌های آنارشیستی یا ملهم از آنارشیسم در همه‌جا سر بر می‌آورند؛ اصول آنارشیستی سنتی -خودمختاری، همکاری داوطلبانه، خودسازماندهی، یاری متقابل و دموکراسی مستقیم- مبنایی برای سازمان‌دهی درون جنبش جهانی‌شدن بوده و همین نقش را در انواع و اقسام جنبش‌های رادیکال در همه‌جا ایفا کرده‌اند. انقلابیون در مکزیک، آرژانتین، هند و جاهای دیگر، بیش از پیش حتی از صحبت در مورد قبضهٔ قدرت دست شسته و شروع به صورت‌بندی ایده‌هایی اساساً متفاوت حتی در رابطه با معنای انقلاب کرده‌اند. مسلماً اکثر آن‌ها در واقع از استفاده از واژهٔ «آنارشیست» شرم دارند. اما همان‌گونه که باربارا اپستین به تازگی اشاره کرده، آنارشیسم تاکنون جایگاهی را که مارکسیسم در جنبش‌های اجتماعی دههٔ ۶۰ داشت تا حد زیادی به تصرف خود درآورده است: حتی کسانی که خودشان را آنارشیست نمی‌دانند، احساس می‌کنند که باید خود را در رابطه با آن تعریف کنند، و از ایده‌های آن بهره ببرند.

با این حال، تمام این‌ها تقریباً هیچ بازتابی در آکادمی نداشته‌اند. به نظر می‌رسد که بخش اعظم دانشگاهیان اصلاً حتی خبر ندارند که آنارشیسم راجع به چیست؛ یا با خام‌ترین کلیشه‌ها مردود می‌شمارندش. («سازمان آنارشیستی! اما مگر این واژگان با هم تناقض ندارند؟») در ایالات متحده، هزاران مارکسیست دانشگاهی از انواع مختلف وجود دارد، اما به زحمت می‌توان چند پژوهشگر را یافت که راغب باشند خودشان را علناً آنارشیست بنامند.

بنابراین، آیا دانشگاهیان در این‌جا از قافله عقب نمانده‌اند؟ ممکن است چنین باشد. شاید ظرف چند سال آنارشیست‌ها آکادمی را تسخیر کنند. اما چشم من که چندان آب نمی‌خورد. به نظر می‌رسد مارکسیسم قرابتی با آکادمی دارد که آنارشیسم هرگز نخواهد داشت. روی‌هم‌رفته مارکسیسم یگانه جنبش اجتماعی عظیمی است که به وسیلهٔ فردی با مدرک دکتری ابداع شد، ولو آن‌که بعدها به جنبشی بدل گشت معطوف به صف‌آرایی طبقهٔ کارگر. در اغلب روایت‌های تاریخ آنارشیسم تصور می‌شود که قضیه از اساس به همین شکل بوده است: آنارشیسم به عنوان محصول فکری برخی اندیشمندان قرن نوزدهم –پرودون، باکونین، کروپوتکین و غیره– معرفی می‌شد که سپس سودای الهام‌بخشی به سازمان‌های طبقهٔ کارگر را یافت، درگیر مبارزات سیاسی شد و به فرقه‌هایی تقسیم گردید... در روایت‌های معتبر، از آنارشیسم معمولاً به عنوان خویشاوند مهجورتر مارکسیسم یاد می‌شود که به لحاظ نظری ضعف‌هایی دارد اما شاید با شور و خلوص خود، فقر اندیشه را جبران کند. اما در واقع، این تشبیه در

بهترین حالت تشبیهی محدود و نارساست. «چهره‌های بنیان‌گذار» قرن نوزدهم چنین تصوری نداشتند که چیز مشخصاً نوینی پدید آورده‌اند. اصول اساسی آنارشیسم –خودسازمان‌دهی، همکاری داوطلبانه، یاری متقابل– به اَشکالی از رفتار انسانی اشاره دارند که فرض می‌شود تقریباً به اندازهٔ بشریت قدمت دارند. همین موضوع در مورد عدم پذیرش دولت و تمام اَشکال خشونت ساختاری، نابرابری یا سلطه (معنای لغوی آنارشیسم «عدم وجود حکمرانان» است) و نیز این فرض صادق است که تمام این اَشکال به نحوی مرتبط و مقوم همدیگر هستند. هیچ‌یک از این ایده‌ها به مثابهٔ آموزه‌ای جدید و تکان‌دهنده معرفی نشدند. و به واقع، جریان از این قرار نبود: به‌رغم این واقعیت که به دلایل بسیاری می‌توان باور کرد که در اغلب زمان‌ها و مکان‌ها، چنین نظراتی کمترین احتمال را برای مکتوب شدن داشتند، می‌توان اسنادی از مردمانی یافت که در سرتاسر تاریخ همین حرف را می‌زده‌اند. پس ما بیشتر در باب نوعی نگرش یا شاید حتی به عبارتی نوعی ایمان صحبت می‌کنیم تا مجموعه‌ای از نظریات: عدم پذیرش اَشکال معیّن مناسبات اجتماعی، اطمینان به این‌که برخی مناسبات دیگر برای بنا کردن جامعه‌ای زیست‌پذیر بر اساس آن‌ها به مراتب بهتر خواهند بود، باور به این‌که چنین جامعه‌ای عملاً می‌تواند وجود داشته باشد.

حتی اگر مکاتب تاریخی مارکسیسم و آنارشیسم را با هم مقایسه کنیم، می‌توانیم ببینیم که با پروژهٔ اساساً متفاوتی سروکار داریم. مکاتب مارکسیستی مؤلفان و نویسندگان مختلفی دارند. درست همان‌طور که مارکسیسم از آرای مارکس نشأت گرفت، به همین ترتیب ما لنینیست،

مائوئیست، تروتسکیست، گرامشینی، آلتوسری و... هم داریم (توجه داشته باشید که چگونه این فهرست با اسامی سران حکومت آغاز و تقریباً بی‌آن‌که مو لای درزش رود، به اسامی اساتید فرانسوی تبدیل می‌شود.) پی‌یر بوردیو زمانی اشاره کرد که اگر میدان آکادمیک، بازی‌ای باشد که در آن، پژوهشگران در تکاپوی تفوّق و تسلط هستند، پس هنگامی می‌دانید پیروز شده‌اید که سایر پژوهشگران از خود بپرسند چگونه صفتی از نامتان بسازند. احتمالاً به خاطر حفظ امکان پیروزی در بازی است که روشنفکران در مباحثه با هم، بر تداوم به کارگیری همان نوع نظریات «مرد کبیر» راجع به تاریخ اصرار دارند، که در سایر زمینه‌ها به سخره‌شان خواهند گرفت: ایده‌های فوکو، همانند ایده‌های تروتسکی، هرگز در وهلهٔ نخست فرآوردهٔ محیط فکری‌ای معین، چیزی نشأت‌گرفته از مباحثات و استدلال‌های بی‌پایانی که صدها نفر را در بر می‌گیرد، قلمداد نمی‌شوند؛ بلکه همواره به شکلی با آن‌ها برخورد می‌شود که گویی ناشی از نبوغ مردی (یا به ندرت زنی) واحد هستند. این‌که سیاست مارکسیستی یا خود را به منزلهٔ رشته‌ای دانشگاهی سازمان داده یا در مقام الگویی برای تعیین چگونگی رفتار روشنفکران رادیکال -و به صورت روزافزونی تمام روشنفکران- با یکدیگر قرار گرفته، حرف صحیحی نیست؛ بلکه این دو تقریباً پشت‌سرهم تحول یافته‌اند. از منظر آکادمیک، این امر به نتایج سودمند -این حس که باید نوعی محور اخلاقی وجود داشته باشد، این‌که دغدغه‌های آکادمیک باید به زندگی مردم مربوط باشند- و همچنین بسیاری نتایج فاجعه‌بار منجر شد: تبدیل اکثر مباحث فکری به نوعی مضحکهٔ سیاست فرقه‌ای که

در آن، همه می‌کوشند استدلال‌های یکدیگر را به کاریکاتورهایی مسخره تقلیل دهند تا اعلام کنند آن‌ها نه تنها خطا بلکه شرّ و خطرناک نیز هستند؛ حتی اگر معمولاً مباحث به زبانی چنان سرّی صورت گیرند که اگر کسی از عهدهٔ هفت سال تحصیلات عالی برنیاید به هیچ ترتیب خبردار نشود بحثی در جریان است.

اکنون مکاتب گوناگون آنارشیسم را در نظر بگیرید: آنارکو-سندیکالیست‌ها، آنارکو-کمونیست‌ها، شورش‌باوران، تعاون‌باوران، فردگرایان، خط‌مشی‌باوران و ... هیچ‌یک از آن‌ها به افتخار متفکری بزرگ نام‌گذاری نشده‌اند؛ در عوض، آن‌ها نام خود را از نوعی فعالیت، یا در قاطبهٔ موارد، اصلی سازمانی گرفته‌اند (به شکلی معنادار، آن گرایش‌های مارکسیستی که نام افراد را بر خود ندارند، همانند اتونومیسم یا کمونیسم شورایی، از همه به آنارشیسم نزدیک‌ترند). آنارشیست‌ها تمایل دارند خودشان را با کاری که می‌کنند و نحوهٔ سازمان‌دهی خودشان برای آن کار، متمایز سازند. و به راستی آنارشیست‌ها همواره بخش اعظم وقت خود را صرف تفکر و بحث در مورد همین موضوع کرده‌اند. آنارشیست‌ها هرگز علاقهٔ چندانی به انواع سؤالات فلسفی یا استراتژیک کلی که در گذشته مشغلهٔ فکری مارکسیست‌ها بودند، نداشته‌اند. سؤالاتی از قبیل این‌که: آیا دهقانان طبقه‌ای بالقوه انقلابی هستند؟ (آنارشیست‌ها تصمیم در این باره را بر عهدهٔ دهقانان می‌گذارند.) ماهیت شکل کالایی چیست؟ در عوضِ این سؤالات، آنارشیست‌ها مایلند با یکدیگر در مورد این بحث کنند که شیوهٔ حقیقتاً دموکراتیک برای برگزاری یک گردهمایی چیست، یا از کجا به بعد سازمان

دیگر توان‌بخش نیست و شروع به پایمال کردن آزادی فردی می‌کند. یا به کرات در مورد اخلاق مخالفت با قدرت با هم گفت‌وگو کنند: کنش مستقیم چیست؟ آیا محکوم کردن فردی که یکی از سران حکومتی را ترور می‌کند، در ملأ عام ضروری (یا صحیح) است؟ یا آیا ترور، به ویژه زمانی که از چیزی وحشتناک مثل جنگ جلوگیری می‌کند، می‌تواند عملی اخلاقی باشد؟ چه زمانی شکستن پنجره عیبی ندارد؟

پس به بیان خلاصه:

۱. گرایش مارکسیسم این بوده که گفتمانی نظری یا تحلیلی در باب استراژی انقلابی باشد.

۲. آنارشیسم تمایل داشته گفتمانی اخلاقی در مورد فعالیت انقلابی باشد.

البته بدیهی است که آنچه گفته‌ام مایه‌هایی کاریکاتورگونه دارد (هم گروه‌های آنارشیستیِ شدیداً فرقه‌گرا وجود داشته‌اند و هم شمار بسیاری مارکسیست لیبرتاریان و عمل‌گرا از جمله، با کمی ارفاق، خودم). اما با این وجود، این گفته نشان می‌دهد که این دو گروه به طور بالقوه تا حد زیادی مکمل یکدیگرند. و به راستی هم بوده‌اند: حتی میخائیل باکونین نیز علی‌رغم تمام نزاع‌های بی‌پایانش با مارکس بر سر مسائل عملی، شخصاً *سرمایهٔ* مارکس را به روسی ترجمه کرد. اما فهم این موضوع که چرا آنارشیست‌ها در آکادمی چنین اندک‌اند آسان‌تر می‌شود. دلیلش فقط این نیست که آنارشیسم معمولاً زیاد به درد نظریه‌پردازی والا نمی‌خورد. سبب این است که آنارشیسم در وهلهٔ نخست دل‌مشغول اَشکال فعالیت

است؛ آنارشیسم پیش از هر چیز بر این تأکید دارد که وسایل باید با اهداف همخوانی داشته باشند؛ نمی‌توان آزادی را با وسایل اقتدارگرایانه به وجود آورد؛ در واقع، خود فرد در مناسباتش با دوستان و هم‌مسلکانش، باید تا جای ممکن تجسم جامعه‌ای باشد که آرزوی ساختنش را دارد. این موضوع چندان با کار کردن در آکادمی، شاید تنها نهاد غربی به جز کلیسای کاتولیک و پادشاهی انگلستان که تقریباً به همان شکل از قرون وسطی جان به در برده است، و نبردهای فکری در کنفرانس‌هایی در هتل‌های گران‌قیمت و تلاش برای تظاهر به این‌که تمام این کارها به نحوی موجب پیشبرد انقلاب می‌شوند، جور در نمی‌آید. دست‌کم می‌توان وجود استاد علناً آنارشیستی را تصور کرد که نحوهٔ مدیریت دانشگاه‌ها را به چالش می‌کشد -منظورم به هیچ وجه مطالبهٔ دانشکدهٔ مطالعات آنارشیستی نیست- و البته همین کار، فرد را بیش از هر آنچه بتوان به قلم در آورد، به دردسر می‌اندازد.

مقصود این نیست که نظریهٔ آنارشیستی ناممکن است.

منظور این نیست که آنارشیست‌ها باید *علیه* نظریه باشند. روی‌هم‌رفته آنارشیسم خودش یک ایده است، ولو ایده‌ای بسیار قدیمی. به علاوه پروژه‌ای است که قصد دارد ایجاد نهادهای جامعه‌ای جدید را «درون پوستهٔ جامعهٔ کهن» آغاز کند، تا ساختارهای سلطه را افشا، واژگون و تضعیف نماید؛ اما همواره در حین این کار، به نحوی دموکراتیک پیش می‌رود، طریقی که خود نشانگر آن است که ساختارهای سلطه غیرضروری‌اند. به وضوح چنین پروژه‌ای به ابزارهای تحلیل و فهم فکری نیاز دارد. شاید آنارشیسم به

نظریهٔ والا، به معنایی که امروزه با آن آشناییم، نیازی نداشته باشد. مسلماً به یک نظریهٔ عالی آنارشیستی واحد هم نیازی نخواهد داشت. چراکه چنین چیزی با روح آن کاملاً در تضاد است. به نظرم چیزی همسازتر با روح فرآیندهای تصمیم‌گیری آنارشیستی بسیار بهتر است، که در همه چیز از گروه‌های خویشاوندی کوچک تا شورای سخنگویان عظیمِ هزاران نفره به کار گرفته می‌شود. اغلب گروه‌های آنارشیستی از طریق فرآیند اجماع اداره می‌شوند که به طرق گوناگون رشد یافته تا دقیقاً نقطهٔ مقابل سبک آمرانه، نفاق‌افکن و فرقه‌گرایانه‌ای باشد که در میان سایر گروه‌های رادیکال چنین محبوب است. اطلاق این دیدگاه به ساحت نظری، می‌تواند به معنای پذیرش این مسئله باشد که ما به رویکردهای نظری متنوعی نیاز داریم که تنها با پاره‌ای تعهدات و تفاهمات مشترک با هم وحدت می‌یابند. در فرآیند اجماع، همه از ابتدا با اصول کلی مشخصی در باب وحدت و اهداف موافقت دارند، بدین خاطر که عضوی از گروه باشند؛ اما فراتر از آن، آن‌ها به طور معمول این را هم می‌پذیرند که هیچ‌کس هرگز قصد ندارد شخص دیگری را به طور کامل به دیدگاه خود معتقد سازد، و شاید اصلاً نباید به این کار مبادرت ورزد؛ و بنابراین، مباحث باید متمرکز بر مسائل انضمامی کنش باشند و منجر به طرحی شوند که همه بتوانند با آن ارتباط برقرار کنند و هیچ کس احساس نکند که آن طرح، نقض بنیادین اصول آن‌هاست. در اینجا می‌توان تشابهی را دید: مجموعه‌ای از دیدگاه‌های متفاوت که به خاطر میل مشترکشان به فهم وضعیت انسانی و هدایت آن در جهت آزادی بیشتر، گرد هم آمده‌اند. این گروه در عوض آن‌که مبتنی

بر نیاز به اثبات نادرستی مفروضات بنیادی دیگران باشد، در پی یافتن پروژه‌هایی مشخص است که این مفروضات در آن‌ها یکدیگر را تقویت می‌کنند. صرف اینکه نظریات در وجوه معینی با هم ناسازگارند بدین معنا نیست که نمی‌توانند وجود داشته باشند یا حتی یکدیگر را تقویت کنند، درست همان‌طور که این واقعیت که افراد دیدگاه‌های منحصر به فرد و مانع‌الجمعی در مورد جهان دارند بدین معنا نیست که آن‌ها نمی‌توانند دوست یا عاشق همدیگر شوند، یا بر پروژه‌های مشترک کار کنند.

آنچه آنارشیسم حتی بیشتر از نظریهٔ والا بدان نیاز دارد، همان چیزی است که می‌توان آن را نظریهٔ پست نامید: شیوه‌ای برای دست و پنجه نرم کردن با مسائل واقعی و بی‌واسطه که از پروژه‌ای تحول‌خواهانه نشأت می‌گیرند. علوم اجتماعی جریان غالب در واقع اینجا کمک چندانی به ما نمی‌کند، زیرا به طور معمول چنین چیزی در این نوع علم اجتماعی عموماً به مثابهٔ «موضوعات مربوط به سیاست‌گذاری» طبقه‌بندی می‌شود، و هیچ آنارشیستی با عزت نفسی کاری به کار آن‌ها ندارد.

علیه سیاست‌گذاری (مانیفستی کوچک):

انگارهٔ «سیاست‌گذاری»، دولت یا دم و دستگاه حاکمه‌ای را فرض می‌گیرد که ارادهٔ خود را بر دیگران تحمیل می‌کند. «سیاست‌گذاری» نفی سیاست است؛ و بنا به تعریف، شکلی از نخبگان که تصور می‌شود بهتر از دیگران از نحوهٔ هدایت امور اطلاع دارند آن را به وجود می‌آورند. با مشارکت در مباحث سیاست‌گذارانه، بهترین چیزی که می‌توان به آن نائل شد محدود کردن خسارت است، زیرا خود همین فرض نقطهٔ مقابل این ایده است که مردم

امـور خودشـان را مدیریـت کننـد.

بنابریـن در ایـن مـورد، سـؤال بدیـن شـکل تغییـر می‌یابـد: چـه نـوع نظریـهٔ اجتماعـی واقعـاً می‌توانـد بـرای افـرادی محلـی از اِعـراب داشـته باشـد کـه می‌کوشـند بـه ایجـاد جهانـی کمـک کننـد کـه در آن مـردم بـرای ادارهٔ امـور خـود آزادنـد؟

جزوهٔ حاضر اساساً در همین باره است.

در وهلـهٔ نخسـت بایـد بگویـم کـه هر نـوع از چنیـن نظریـه‌ای بایـد کار خود را بـا مفروضاتـی اولیـه آغـاز کنـد. البتـه نـه خیلـی. احتمـالاً فقـط دو فـرض. نخسـت، نظریـه بایـد از ایـن فـرض شـروع کنـد کـه بـه قـول یکـی از ترانه‌هـای محلـی برزیلـی، «جهـان دیگـری ممکـن اسـت». نهادهایـی چـون دولـت، سـرمایه‌داری، نژادپرسـتی و سـلطهٔ مردانـه گریزناپذیـر نیسـتند؛ داشـتن جهانـی کـه در آن ایـن چیزهـا وجـود نداشـته باشـند و در نتیجـه وضـع همـهٔ مـا بهتـر باشـد امکان‌پذیـر اسـت. تعهـد بـه چنیـن اصلـی تقریبـاً نوعـی کنـش ایمانـی اسـت، زیـرا چگونـه فـرد می‌توانـد دانـش معینـی از چنیـن مسـائلی داشـته باشـد؟ ممکـن اسـت معلـوم شـود کـه چنیـن جهانـی ممکـن نیسـت. امـا همچنیـن می‌تـوان اسـتدلال کـرد کـه همیـن دسـترس‌ناپذیری دانـش مطلـق اسـت کـه خوشـبینی را بـه فرمانـی اخلاقـی بـدل می‌سـازد: از آن‌جـا کـه نمی‌تـوان فهمیـد جهانـی اساسـاً بهتـر ممکـن اسـت یـا نـه، آیـا بـا تأکیـد بـر تـداوم توجیـه و بازتولیـد آشـفته‌بازاری کـه امـروزه در آن گرفتاریـم، بـه همـگان خیانـت نمی‌کنیـم؟ و بـه هـر حـال، حتـی اگـر بـر خطـا باشـیم، احتمـالاً بـه هـدف خـود بسـیار نزدیک‌تـر می‌شـویم.

علیه ضد-اتوپیانیسم (یک مانفیست کوچک دیگر):

در اینجا البته باید با اعتراضی گریزناپذیر مواجه شویم: این‌که اتوپیانیسم به دهشتی تمام‌عیار منجر شده است، چنان که استالینیست‌ها، مائوئیست‌ها و سایر آرمان‌گرایان کوشیدند جامعه را به اَشکال ناممکنی درآورند، و میلیون‌ها نفر را در این فرآیند به کشتن دادند.

این استدلال حاوی سوءبرداشتی بنیادین است: این‌که تخیل جهان‌های بهتر، فی‌نفسه مشکل‌دار است. استالینیست‌ها و هم‌قطارهایشان انسان‌ها را بدین خاطر نمی‌کشتند که رؤیاهای عظیمی می‌دیدند -به واقع، استالینیست‌ها در عوض به فقدان تخیل شهرت داشتند- بلکه علتش آن بود که رؤیاهای خود را با قطعیت‌های علمی اشتباه می‌گرفتند. همین سبب شد که احساس کنند حق دارند تصوراتشان را از طریق دم و دستگاه خشونت تحمیل نمایند. آنارشیست‌ها به هیچ وجه چنین چیزی را پیشنهاد نمی‌دهند. آن‌ها هیچ مسیر ناگزیری برای تاریخ فرض نمی‌گیرند، و هرگز نمی‌توان راه آزادی را با ایجاد اَشکال نوینی از قهر پیش برد. در واقع، تمام اَشکال خشونت نظام‌مند (علاوه بر چیزهای دیگر) به نقش تخیل به مثابهٔ اصلی سیاسی تعرض می‌کنند و تنها راه برای آغاز تفکر در باب نابودی خشونت نظام‌مند، به رسمیت شناختن همین موضوع است.

و البته می‌توان کتاب‌هایی بسیار قطور دربارهٔ قساوت‌هایی نوشت که در سرتاسر تاریخ به دست کلبی‌مسلکان و سایر بدبینان صورت گرفته‌اند.

پس این از اولین قضیه. اما به نظر من دومی عبارتست از این که هر نظریهٔ اجتماعی آنارشیستی باید به نحوی خودآگاه هر ردی از پیشتازباوری را بزداید. نقش روشنفکران یقیناً شکل‌دهی سرآمدانی نیست که می‌توانند به تحلیل‌های راهبردی صحیح دست یابند، و آن‌گاه توده‌ها را به تبعیت وادارند. اما اگر نقش روشنفکران این نیست، پس چیست؟ این پرسش یکی از دلایلی است که من نام این جستار را «پاره‌های *انسان‌شناسی* آنارشیستی» گذاشته‌ام؛ زیرا حوزه‌ای است که به نظرم انسان‌شناسی به ویژه در موقعیت خوبی برای کمک قرار دارد. و نه فقط بدین خاطر که انسان‌شناسان به جای جامعه‌شناسان یا مورخان، اکثر اجتماعات واقعاً موجودِ خودگردان و اقتصادهای واقعاً موجودِ غیرِبازاری را در جهان مورد تحقیق و بررسی قرار داده‌اند؛ بلکه همچنین بدین سبب که عمل مردم‌نگاری لااقل چیزی شبیه به یک الگو، ولو الگویی ناقص و ابتدایی، از این امر به دست می‌دهد که چگونه کنش فکری انقلابی غیرپیشتازباور می‌تواند کارساز باشد. وقتی دست به کار مردم‌نگاری می‌شویم، کنش مردم را مشاهده می‌کنیم و آن‌گاه می‌کوشیم به منطق‌های پنهان نمادین، اخلاقی یا عمل‌گرایانه‌ای پی ببریم که شالودهٔ اعمال افرادند؛ سعی می‌کنیم متوجه شویم که چگونه عادات و کنش‌های افراد به طرقی که آن‌ها خودشان کاملاً از آن آگاه نیستند، قابل درک می‌شوند. یکی از نقش‌های آشکار روشنفکر رادیکال دقیقاً همین است: نگریستن به کسانی که دست به ایجاد بدیل‌های بادوام می‌زنند، تلاش برای فهم پیامدهای گسترده‌تر آنچه (از پیش) دارند انجام می‌دهند، و آن‌گاه ارائهٔ ایده‌ها نه

به مثابهٔ تجویز بلکه به منزلهٔ ادای سهم و احتمالات؛ بلکه به مثابهٔ هدیه. چند پاراگراف قبل کم و بیش سعی بر انجام همین کار داشتم، هنگامی که گفتم نظریهٔ اجتماعی می‌تواند خودش را از طریق قسمی فرآیند دموکراتیک مستقیم از نو صورت‌بندی کند. و همان‌گونه که آن مثال آشکار می‌سازد، چنین پروژه‌ای در واقع باید دو جنبه یا، اگر دوست دارید، دو مؤلفه داشته باشد: یکی مردم‌نگارانه و دیگری اتوپیایی، که در گفت‌وگویی دائم با همدیگر معلق مانده‌اند.

هیچ یک از این موارد ربط چندانی به شکل و شمایلی ندارد که انسان‌شناسی یا حتی انسان‌شناسی رادیکال به واقع در طول قرن گذشته یا در همین حدود داشته‌اند. با این حال در طی سالیان متمادی، قرابت عجیبی میان انسان‌شناسی و آنارشیسم وجود داشته که فی‌نفسه قابل توجه و معنادار است.

گریوز، براون، موس، سورل

قضیه چندان این‌گونه نیست که انسان‌شناسان آنارشیسم را پذیرا شدند، یا حتی آگاهانه از اندیشه‌های آنارشیستی حمایت کردند؛ بلکه آن‌ها در چرخه‌هایی یکسان حرکت می‌کردند، ایده‌هایشان بر یکدیگر اثرگذار بودند، و چیزی در باب اندیشهٔ انسان‌شناختی به طور اخص -آگاهی تیزبینانه‌اش از گسترهٔ امکانات انسانی- وجود داشت که از همان ابتدا قرابتی با آنارشیسم به آن می‌بخشید.

اجازه دهید بحث خودم را با سِر جیمز فریزر آغاز کنم، حتی با این

که او هر چیزی بود جز آنارشیست. فریزر، صاحب کرسی انسان‌شناسی در دانشگاه کمبریج در ابتدای قرن (گذشته)، یک ویکتوریاییِ کلاسیکِ قدیمی‌مسلک بود که توصیفاتی از آداب و رسوم وحشیان می‌نوشت که عمدتاً مبتنی بر نتایج پرسشنامه‌هایی بودند که برای مبلغان مذهبی و مقامات استعماری فرستاده می‌شدند. گرایش نظری او ظاهراً به غایت پُرافاده بود –او اعتقاد داشت که تقریباً تمام جادوها، اساطیر و مناسک، بر پایهٔ خطاهای منطقی احمقانه‌ای بوده‌اند- اما شاهکار او، *شاخهٔ زرین*، شامل چنان توصیفات شیوا، شگفت‌انگیز و به نحوی غریب زیبا از ارواح درخت، کشیشان عقیم، خدایان نباتیِ رو به احتضار و قربانی کردن پادشاهان الهی بود که به نسلی از شاعران و اُدبا الهام بخشید. رابرت گریوز، شاعر بریتانیایی، از جملهٔ همین شاعران بود که نخست به سبب نوشتن شعری تند و تیز و کنایه‌آمیز از سنگرهای جنگ جهانی اول به شهرت رسید. گریوز در پایان جنگ از بیمارستانی واقع در فرانسه سر درآورد، و آنجا برای درمان اختلالات روانی ناشی از جنگ زیر نظر دبلیو. اچ. آر. ریورز، انسان‌شناس بریتانیایی که به خاطر تحقیقاتش در تنگهٔ تورس شهرت یافته و حالا مشغول کار روان‌پزشکی شده بود، تحت درمان قرار گرفت. گریوز به حدی تحت تأثیر ریورز قرار گرفت که بعدها پیشنهاد داد مسئولیت تمام حکومت‌های جهان به انسان‌شناسان متخصص سپرده شود. مسلماً گریوز دارای احساساتی مشخصاً آنارشیستی نبود؛ اما به نوسان در میان انواع و اقسام مواضع سیاسی عجیب و غریب تمایل داشت. در نهایت، تصمیم گرفت از «تمدن» -جامعهٔ صنعتی- به کلی دست شوید و حول و حوش پنجاه

سال آخر زندگی‌اش را در روستایی واقع در جزیرهٔ اسپانیایی مایورکا سپری کرد. او در آن‌جا از طریق نوشتن رمان و همچنین خلق کتاب‌هایی متعدد از شعر عاشقانه و مجموعه‌ای از براندازانه‌ترین جُستارهایی که تاکنون به تحریر در آمده است، امرار معاش می‌کرد.

گذشته از همه چیز، تز گریوز این بود که عظمت یا بزرگی، نوعی آسیب است؛ «مردان بزرگ» اساساً نابودگر بودند و شعرای «کبیر» نیز وضع چندان بهتری نداشتند (دشمنان اعظم او ویرژیل، میلتون و پوند بودند). هرگونه شعر حقیقی همواره تجلیلی اسطوره‌ای از یک الههٔ برینِ باستانی بوده و هست -که فریزر در مورد او تنها تصوراتی آشفته داشت- که پیروان مادرسالارش هنگامی که در ابتدای عصر برنز از نواحی استپی اکراین سر بر آوردند، به دست آریایی‌های عزیز هیتلر مغلوب و نابود شدند (گرچه توانستند اندکی بیشتر در منطقهٔ کرت تمدن مینوان دوام بیاورند). گریوز در کتابی با عنوان *الههٔ سفید: دستورزبان تاریخی اسطورهٔ شاعرانه* داعیهٔ ترسیم خاستگاه مناسک تقویمی آن الهه در نقاط گوناگون اروپا را داشت، با تمرکز بر قتل آیینی ادواری شوهران سلطنتی الهه که گذشته از همه چیز راهی مطمئن بود برای تضمین این که مردانِ به اصطلاح کبیر از کنترل خارج نشوند، و کتاب خود را با ندایی برای سقوط صنعتی نهایی به پایان برد. من در اینجا با در نظر گرفتن تمام جوانب گفتم که گریوز «ادعا کرد». موضوع خوشایند اما گیج‌کننده در مورد کتاب‌های گریوز این است که آشکارا از نوشتنشان بسیار تفریح می‌کرده و نظرات بسیار جسورانه‌ای را یکی پس از دیگری به بیان می‌آورده است. به همین خاطر امکان ندارد

بتوان گفت چه مقدار از حرف‌هایش را باید جدی گرفت. یا حتی این‌که این سؤال معنایی دارد یا خیر. گریوز در جستاری که در میانهٔ دههٔ ۱۹۵۰ نوشت، تمایزی بین «معقولیت» و «عقلانیت» وضع کرد که بعداً در دههٔ ۸۰ با استفن تولمین به شهرت رسید، اما گریوز این کار را در جستاری انجام داد که برای دفاع از همسر سقراط، زانتیپه، در برابر آوازهٔ او به عنوان زنی بهانه‌گیر و بی‌رحم نوشته بود (استدلال گریوز این است: تصور کنید شما با سقراط ازدواج کرده بودید).

آیا گریوز واقعاً بر این باور بود که زنان همواره برتر از مردانند؟ آیا او به واقع از ما انتظار داشت باور کنیم که یک مشکل اسطوره‌ای را با تجربهٔ «خلسه‌ای ناشی از داروهای محرک روانی» و استراق سمع مکالمه‌ای در مورد ماهی میان مورخی یونانی و افسری رومی در قبرس در سال ۵۴ پس از میلاد مسیح حل کرده است؟ این سؤال ارزش پرسیدن را دارد، زیرا گریوز در این نوشته‌ها، علی‌رغم تمام ابهام کنونی آن‌ها، اساساً دو سنت فکری متفاوت را ابداع کرد که بعدها به جریان‌های نظری عمده در آنارشیسم مدرن تبدیل شدند؛ دو جریانی که مسلماً به طور کلی حاشیه‌ای‌ترین نظریات آنارشیستی هستند. از یک سو کیش الههٔ برین را داریم که احیا و به منبع الهام مستقیم برای آنارشیسم پاگانی تبدیل شده است؛ همان بازیگران هیپی‌مسلک با رقص‌های مارپیچشان، که همواره در کنش‌های توده‌ای از آن‌ها استقبال می‌شود زیرا به نظر می‌رسد آن‌ها با فوت و فن تأثیرگذاری بر آب و هوا آشنایند؛ از دیگر سو، پریمیتیویست‌ها (بدوی‌گرایان) را داریم که معروف‌ترین (و افراطی‌ترین) شمایلشان، جان

زرزان، عدم پذیرش تمدن صنعتی را از گریوز وام گرفته و حتی بیشتر به فروپاشی اقتصادی عمومی امید دارد، با این استدلال که حتی کشاورزی نیز اشتباه تاریخی بزرگی بوده است. هم آنارشیست‌های پاگان و هم پریمیتویست‌ها به نحوی غریب دقیقاً همان ویژگی وصف‌ناشدنی‌ای را دارند که آثار گریوز را چنان متمایز می‌سازد: واقعاً امکان ندارد بتوان فهمید که آنها را باید در چه سطحی خواند. آثار گریوز، هم یک خود-نقیضه‌گویی مضحک و هم در عین حال به شدت جدی‌اند.

همچنین انسان‌شناسانی -از جمله برخی از چهره‌های بنیان‌گذار این رشته- وجود داشته‌اند که به طور سرسری خود را مشغول سیاست آنارشیستی کرده‌اند یا از آنارشیسم الهام گرفته‌اند.

ال براون، دانشجویی در ابتدای قرن بیستم که نزد دوستان هم‌دانشکده‌ای‌اش به عنوان «آنارشی براون» شناخته می‌شد، بدنام‌ترین مورد است. براون از ستایندگان شاهزادهٔ آنارشیست، پتر کروپوتکین (که البته عنوان شاهزادگی خودش را انکار کرد)، ناتورالیست و کاوشگر شمالگان بود. کروپوتکین با مستند ساختن این‌که چگونه موفق‌ترین گونه‌ها آن‌هایی هستند که به شکل کارآمدتری با هم همکاری می‌کنند، داروینیسم اجتماعی را به چنان تب و تابی انداخت که هنوز نتوانسته به تمامی از آن بهبود یابد (برای مثال، زیست‌شناسی اجتماعی در اساس تلاشی بود برای پاسخ به کروپوتکین). براون بعدها با عبا و عینک تک‌چشمی ظاهر شد، نام تخیلی و چندبخشی اِی. آر. رادکلیف-براون را در تمسخر آریستوکرات‌ها برای خود برگزید و نهایتاً در دههٔ ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ تبدیل به نظریه‌پرداز اصلی

انسان‌شناسی اجتماعی بریتانیا شد. براون سالخورده علاقه‌ای به صحبت زیاد در مورد سیاست‌ورزی دوران جوانی‌اش نداشت اما احتمالاً به هیچ وجه تصادفی نبود که علاقهٔ نظری اصلی‌اش، حفظ نظم اجتماعی در خارج از دولت باقی ماند.

با این حال شاید خیره‌کننده‌ترین مورد متعلق به مارسل موس، هم‌عصر رادکلیف-براون و پایه‌گذار انسان‌شناسی فرانسوی باشد. موس فرزند والدینی یهودی ارتدوکس بود، که این موهبت را نیز داشت که خواهرزادهٔ امیل دورکیم، بنیان‌گذار جامعه‌شناسی فرانسوی باشد. موس همچنین سوسیالیستی انقلابی بود. او بخش اعظم زندگی خود را به مدیریت یک مرغدانی در پاریس گذراند و پیوسته مقالات طویل و ملال‌انگیزی برای روزنامه‌های سوسیالیست می‌نوشت. او پروژه‌هایی پژوهشی در باب مرغدانی‌ها در سایر کشورها انجام می‌داد و می‌کوشید به منظور ایجاد اقتصادی بدیل و ضدسرمایه‌داری، پیوندهایی میان مرغدانی‌ها برقرار سازد. معروف‌ترین اثر موس در پاسخ به بحران سوسیالیسم نوشته شد که وی در ورود مجدد بازار در اتحاد شوروی در دهۀ ۱۹۲۰ توسط لنین می‌دید: اگر ناممکن بود که بتوان اقتصاد پولی را حتی در روسیه، جامعه‌ای که در اروپا کمتر از هر کشور دیگری پولی شده بود، به سادگی با قوانین از دور خارج کرد، شاید لازم باشد انقلابیون یادداشت‌های مردم‌نگارانه را مد نظر قرار دهند تا ببینند بازار به واقع چه نوع موجودی است و بدیل‌های بادوام برای سرمایه‌داری ممکن است چه شکلی باشند. اثر او به نام «جستار در باب هدیه» از همین رو در ۱۹۲۵ به رشتهٔ تحریر درآمد. این اثر ادعا

می‌کرد (گذشته از همه چیز) خاستگاه تمام قراردادها در کمونیسم، یعنی تعهّد نامشروط به نیازهای دیگری، نهفته است و علی‌رغم وجود بی‌نهایت کتاب درسی اقتصاد برخلاف این ادعا، هرگز اقتصادی مبتنی بر تهاتر وجود نداشته است: آن جوامعِ واقعاً موجود که از پول استفاده نمی‌کرده‌اند در عوض دارای اقتصادهای هدیه بوده‌اند که در آن‌ها تمایزاتی که اکنون میان منفعت و نوع‌دوستی، شخص و مالکیت، آزادی و الزام قائل می‌شویم اصلاً وجود نداشتند.

موس بر این باور بود که سوسیالیسم را هرگز نمی‌توان با فرمان دولتی بنا نمود، بلکه تنها به تدریج و از پایین می‌توان شروع به خلق جامعه‌ای نوین بر مبنای یاری متقابل و خودسازمان‌دهی «در پوستهٔ جامعهٔ کهن» کرد؛ وی چنین می‌پنداشت که فعالیت‌های مردمیِ موجود، شالوده‌ای را، هم برای نقد اخلاقی سرمایه‌داری و هم برای نگاه اجمالی احتمالی به شکل آن جامعهٔ آتی فراهم می‌کردند. تمام این‌ها مواضع آنارشیسم کلاسیک هستند. با این حال، موس خود را آنارشیست قلمداد نمی‌کرد. در واقع، او هرگز دل خوشی از آنارشیست‌ها نداشت. به نظر می‌رسد که این امر به سبب آن بود که موس آنارشیسم را عمدتاً با تمثال جرج سورل می‌شناخت، یک آنارکو-سندیکالیست و ضدیهود فرانسوی که آشکارا به لحاظ شخصیتی نفرت‌انگیز بود و اکنون غالباً به خاطر جُستارش تحت عنوان «تأملاتی در باب خشونت» شهرت دارد. بنا به ادعای سورل، از آنجا که توده‌ها اساساً نیک یا عقلانی نبودند، احمقانه بود که جاذبهٔ اولیه برای آنان از طریق استدلال‌های خردورزانه باشد. سیاست عبارت است از

هنر الهام بخشیدن به دیگران با اسطوره‌های عظیم. سورل به انقلابیون اسطورهٔ یک اعتصاب سراسری آخرالزمانی، لحظهٔ دگرگونی تام، را نوید می‌داد. او افزود که برای حفظ این اسطوره، نیاز به نخبگانی انقلابی است که بتوانند آن را با اشتیاقشان به درگیر شدن در کنش‌های نمادین خشونت زنده نگه دارند؛ نخبگانی که موس، همانند حزب پیشتاز مارکسیستی (که اغلب در خشونتش کمتر نمادین بود)، آن‌ها را به مثابهٔ نوعی دسیسه‌گر دائمی توصیف می‌کرد، نسخهٔ مدرنی از انجمن‌های سرّی مردان سیاسی در جهان باستان.

به عبارت دیگر، به باور موس، سورل و به تبع او آنارشیسم معرّف عنصری از ناعقلانیت، خشونت و پیشتازباوری بودند. ممکن است کمی غریب به نظر آید که در میان انقلابیون فرانسوی آن دوران، باید فعال اتحادیه‌گرا بر قدرت اسطوره تأکید می‌ورزید و انسان‌شناس به آن اعتراض می‌کرد، اما در بستر دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، با نشانه‌های ظهور فاشیسم در همه جا، قابل درک است که چرا یک رادیکال اروپایی –به‌ویژه رادیکال یهود– می‌تواند تمام این‌ها را فقط اندکی چندش‌آور بیابد. به قدر کافی چندش‌آور تا حتی بر تصویر اعتصاب سراسری که در غیر این صورت نسبتاً جذاب می‌بود –که روی‌هم‌رفته عبارت است از صلح‌آمیزترین راه ممکن برای تصور نوعی انقلاب آخرالزمانی– آب سردی بریزد. در دههٔ ۱۹۴۰، موس به این نتیجه رسید که سوءظن‌هایش یکسره موجه از آب درآمده‌اند.

موس نوشت که سورل انگاره‌ای را به آموزهٔ پیشتاز انقلابی افزود که در اصل از دایی خود او، دورکیم، برگرفته بود: آموزهٔ رسته‌باوری

(کورپوراتیسم)، ساختارهایی عمودی که با تکنیک‌های همبستگی اجتماعی به یکدیگر چسبیده بودند. موس می‌گفت این آموزه بنا به تصدیق خود لنین، تأثیر عظیمی بر وی داشته است. از آنجا بود که راست‌ها این آموزه را اتخاذ کردند. سورل در پایان عمر خود به شکلی فزاینده نسبت به فاشیسم همدلی پیدا کرده بود؛ بدین ترتیب سورل همان مسیری را پی گرفت که موسولینی (جوان دیگری که دل‌مشغولی‌هایی با آنارکو-سندیکالیسم داشت)، و به باور موس، همان اندیشه‌های دورکیمی/سورلی/لنینی را به نتایج نهایی‌شان رساند. موس در پایان حیات خویش متقاعد شد که مراسم‌های مجلل آیینی و عظیم هیتلر، رژه‌های سرسپردگان مشعل به دست و سرودهای «زنده باد!»شان، واقعاً ملهم از روایت‌هایی بودند که او و دایی‌اش دورکیم در مورد مناسک توتمی بومیان استرالیا نوشته بودند. او شکوه می‌کرد که: «وقتی ما مشغول توصیف این بودیم که چگونه مناسک می‌تواند همبستگی اجتماعی به وجود آورد و فرد را در توده جذب کند، هرگز به ذهنمان خطور نمی‌کرد که کسی بتواند چنین تکنیک‌هایی را در روزگار مدرن به کار بندد!» (به واقع، موس در اشتباه بود. پژوهش‌های مدرن نشان داده‌اند که گردهمایی‌های بزرگ نورنبرگ در حقیقت ملهم از گردهمایی‌های تهییجی هاروارد بودند. اما این ماجرای دیگری است). وقوع جنگ کمر موس را که هرگز کاملاً از جراحات ناشی از خسران اکثر صمیمی‌ترین دوستانش در جنگ جهانی نخست بهبود نیافته بود، شکست. زمانی که نازی‌ها پاریس را تصرف کردند، موس از فرار امتناع کرد اما هر روز با تپانچه‌ای در کشوی میز در دفترش می‌نشست و انتظار می‌کشید تا

گشتاپو سر برسد. گشتاپو هرگز از راه نرسید اما وحشت و بار احساساتش در مورد همدستی تاریخی، سرانجام سلامت عقل او را زایل کرد.

انسان‌شناسی آنارشیستی‌ای که تقریباً از پیش وجود دارد

به هر ترتیب احتمالاً مارسل موس من حیث المجموع بیشتر از تمام افراد دیگر، بر آنارشیست‌ها تأثیر گذاشته است. زیرا او به اخلاقیات بدیلی علاقه‌مند بود. اخلاقیاتی که عرصه را برای تفکر در این باره می‌گشودند که جوامع بدون دولت و بازار بدین خاطر چنین بودند که فعالانه آرزو داشتند این‌گونه زندگی کنند: این، به بیان ما، یعنی به این علت این چنین بودند که آنارشیست بودند. بنابراین، پاره‌های شکلی از انسان‌شناسی آنارشیستی که از پیش موجود است، عمدتاً از موس ریشه می‌گیرد.

پیش از موس پنداشت کلی این بود که اقتصادهای بدون پول یا بازار به وسیلهٔ «تهاتر» عمل می‌کردند؛ این‌گونه اقتصادها سعی داشتند در رفتار بازار (دستیابی به اجناس و خدمات سودمند با کمترین هزینه برای خودشان، و ثروتمند شدن در صورت امکان...) شرکت بجویند، اما در آن زمان هنوز شیوه‌های خیلی پیچیده‌ای را برای صورت پذیرفتن این امر توسعه نداده بودند. موس نشان داد که چنین اقتصادهایی حقیقتاً «اقتصادهای هدیه» بودند. آن‌ها نه بر اساس حساب و کتاب، بلکه مبتنی بر امتناع

از حساب و کتاب بودند: آن‌ها در نظامی اخلاقی ریشه داشتند که آگاهانه اغلب آنچه را ما اصول بنیادین علم اقتصاد می‌دانیم رد می‌کرد. قضیه این نبود که آن‌ها هنوز یاد نگرفته بودند از طریق کارآمدترین وسایل در پی سود باشند؛ آن‌ها به کنه این قضیه پی برده بودند که در تراکنش اقتصادی -دست‌کم با کسی که دشمنتان نیست- طلب بیشترین سود عمیقاً نفرت‌انگیز است.

قابل توجه است که یکی از (معدود) انسان‌شناسان علناً آنارشیست دوران اخیر، یک فرانسوی دیگر به نام پی‌یر کلاستر، به خاطر طرح استدلالی مشابه در سطح سیاسی به شهرت رسید. او تأکید داشت که انسان‌شناسان سیاسی هنوز کاملاً از دیدگاه‌های قدیمی تطورگرا که دولت را در وهلهٔ نخست شکلی پیچیده‌تر از سازمان نسبت به اَشکال پیش از آن می‌دانست خلاص نشده‌اند؛ به طور ضمنی چنین پنداشته می‌شد که مردمان فاقد دولت، نظیر جوامع آمازونی که کلاستر مطالعه‌شان می‌کرد، مثلاً به سطح آزتک‌ها یا مایاها نرسیده‌اند. اما کلاستر می‌گفت اگر آمازونی‌ها تماماً از اَشکال ابتدایی قدرت دولتی ناآگاه نبودند -چه معنی دارد به برخی از انسان‌ها اجازه دهیم به تمام افراد دیگر دستوراتی بدهند که نمی‌توان زیر سؤال‌شان برد زیرا آن‌ها از پشتیبانی تهدید به زور برخوردارند- و به همین دلیل مصمم بودند اطمینان حاصل کنند چنین مواردی هرگز رخ ندهند چطور؟ اگر آن‌ها مقدمات بنیادین علم سیاسی ما را به لحاظ اخلاقی ناخوشایند می‌پنداشتند چه؟

تشابهات میان دو استدلال در واقع کاملاً چشمگیرند. در اقتصادهای

هدیه، اغلب جایگاه‌هایی برای افراد خوش‌فکر و خلاق وجود دارد. اما همه چیز به نحوی ترتیب می‌یابد که نمی‌توان از این جایگاه‌ها به منزلهٔ سکویی برای خلق نابرابری‌های دائمی ثروت استفاده کرد، زیرا تمام افراد خودبزرگ‌پندار نهایتاً به رقابت می‌پردازند تا ببینند چه کسی می‌تواند بیشترین بخشش/هبه را انجام دهد. در جوامع آمازون (یا شمال آمریکا)، نهاد ریاست قبیله همین نقش را در سطحی سیاسی ایفا می‌کرد: این منصب به حدی پرمسئولیت، کم‌پاداش و تحت نظارت نگهبانان بود که هیچ راهی وجود نداشت تا تشنگان قدرت بهرهٔ چندانی از آن ببرند. شاید آمازونی‌ها به معنای واقعی کلمه هر چند سال یک‌بار سر حاکم قبیله را قطع نمی‌کردند، اما این استعاره تماماً نامناسب هم نیست.

از این نظر، این جوامع به معنایی بسیار واقعی آنارشیستی بودند. اساس آن‌ها بر عدم پذیرش صریح منطق دولت و بازار استوار بود.

با این حال، آن‌ها نمونه‌هایی به‌غایت ناقص‌اند. رایج‌ترین انتقاد به کلاستر این پرسش است که چگونه آمازونی‌های مدّ نظر او به واقع می‌توانستند جوامع خود را علیه ظهور چیزی سازمان‌دهی کنند که هرگز در واقعیت تجربه‌اش نکرده بودند؟ این سؤالی خام‌اندیشانه است اما به چیزی به همان اندازه ساده‌اندیشانه در رویکرد خود کلاستر اشاره دارد. کلاستر موفق می‌شود با بی‌مبالاتی در باب برابری‌طلبی سازش‌ناپذیر همان جوامع آمازونی سخن بگوید، که برای مثال، به استفاده از تجاوز گروهی به مثابهٔ سلاحی برای مرعوب ساختن زنانی که از نقش‌های جنسیتی جایز تخطی می‌کردند، شهرت داشتند. این نقطهٔ کور چنان خیره‌کننده است که با حیرت از خود

می‌پرسیم چگونه کلاستر توانسته آن را نادیده بگیرد؛ به ویژه مدّ نظر قرار دادن این موضوع، پاسخی برای همان سؤال فراهم می‌کند. شاید مردان آمازونی درک می‌کردند که قدرت مستبدانه و بی چون و چرا به پشتوانهٔ زور چگونه است، زیرا خودشان چنین قدرتی را بر همسران و دخترانشان اِعمال می‌کردند. شاید به همین دلیل بود که مردان آمازونی علاقه‌ای به دیدن ساختارهایی نداشتند که بتوانند همین قدرت را بر خودشان اعمال کنند. اشاره به این موضوع حائز اهمیت است زیرا کلاستر از بسیاری جهات، رمانتیکی ساده‌اندیش است. با این حال از دیدگاهی دیگر، این‌جا اصلاً هیچ راز و رمزی در کار نیست. روی‌هم‌رفته، ما در مورد این واقعیت صحبت می‌کنیم که اغلب آمازونی‌ها نمی‌خواهند به دیگران قدرتی بدهند که در صورت تخطی از هنجارها به آسیب بدنی تهدیدشان کند. شاید بهتر است بپرسیم این که ما فکر می‌کنیم چنین تبیین‌هایی ضروری‌اند، چه چیزی را دربارهٔ خودمان آشکار می‌کند.

به سوی نظریهٔ ضد-قدرت خیالی

پس منظور من از یک اخلاق بدیل همین است. جوامع آنارشیست همان‌قدر از ظرفیت‌های انسان برای طمع یا غرور آگاهی دارند که آمریکایی‌های مدرن از ظرفیت‌های انسان برای حسادت، شکم‌پرستی یا تن‌پروری؛ فقط جوامع آنارشیستی چنین چیزهایی را به عنوان مبنای تمدن خود به یک اندازه ناپسند می‌یابند. در واقع، آن‌ها این پدیدارها را چنان خطرات اخلاقی سهمگینی در نظر می‌گیرند که نهایتاً بخش اعظم حیات اجتماعی خود را حول محدود کردن آن‌ها سازمان می‌دهند.

اگر این کتاب جُستاری تماماً نظری بود توضیح می‌دادم که تمام این‌ها نشانگر شیوهٔ جالبی برای ترکیب نظریات ارزش و نظریات مقاومت است. برای اهداف فعلی، کافی است بگویم که به نظر من موس و کلاستر، تا حدی علی‌رغم خواست خودشان، در بنیان نهادن چهارچوبی برای یک نظریهٔ ضد-قدرت انقلابی موفق شده‌اند.

متأسفانه باید بگویم که این بحث تا حدی پیچیده است. اجازه دهید گام به گام جلو رویم.

در گفتمان انقلابی متداول، «ضد-قدرت» مجموعه‌ای از نهادهای اجتماعی است که در مقابل دولت و سرمایه قرار می‌گیرد: از اجتماعات خودگردان تا اتحادیه‌های کارگری رادیکال و شبه‌نظامیان مردمی. گاهی اوقات با عنوان «مخالف قدرت» به آن اشاره می‌شود. معمولاً به وضعیتی که در آن چنین نهادهایی رویارویی‌شان با دولت را حفظ می‌کنند، «قدرت دوگانه» می‌گویند. بنا به این تعریف، وجه مشخصهٔ بخش اعظم تاریخ انسان در واقع وضعیت‌های قدرت دوگانه است، چراکه حتی با فرض این که دولت‌های تاریخی بخواهند چنین نهادهایی را ریشه‌کن کنند، تعداد معدودی از آن‌ها ابزار این کار را دارند. اما استدلال موس و کلاستر نشانگر چیزی حتی رادیکال‌تر است. آن‌ها نشان می‌دهند که ضد-قدرت، دست‌کم در ابتدایی‌ترین معنا، به واقع در همان‌جاهایی وجود دارد که دولت و بازار حتی حاضر نیستند؛ و در چنین مواردی، به جای این‌که در نهادهایی مردمی تجسم یابند که در برابر قدرت اربابان، پادشاهان یا توانگران قد علم می‌کنند، در نهادهایی مجسم می‌شوند که تضمین می‌کنند چنین اشخاصی

هرگز سر و کله‌شان پیدا نشود. پس آنچه این ضد-قدرت «بر ضد آن» قرار می‌گیرد عبارت است از نوعی پتانسیل، جنبه‌ای پنهان، یا اگر ترجیح می‌دهید، امکانی دیالکتیکی درون خود جامعه.

این موضوع دست‌کم به توضیح واقعیتی کمک می‌کند که در غیر این صورت غریب می‌بود؛ این‌که اغلب، جوامعِ مشخصاً برابری‌طلب هستند که از تنش‌های درونی هولناک، یا دست‌کم، اَشکال حاد خشونت نمادین متلاشی می‌شوند.

البته تمام جوامع تا حدی در جنگ با خودشان به سر می‌برند. همواره کشاکش‌هایی میان منافع، فراکسیون‌ها، طبقات و امثالهم وجود دارد؛ همچنین نظام‌های اجتماعی همیشه مبتنی بر تعقیب اَشکال گوناگون ارزش‌اند که افراد را به جهات متفاوت می‌کِشند. در جوامع برابری‌طلب که معمولاً تأکید عظیمی بر خلق و حفظ اجماع همگانی دارند، ظاهراً این امر اغلب جرقهٔ نوعی ساختار واکنشیِ به همان اندازه پیچیده را می‌زند؛ جهانی تاریک و شبح‌وار که هیولاها، جادوگران یا سایر موجودات ترسناک در آن زندگی می‌کنند. و همچنین صلح‌جوترین جوامع هستند که در برساخت‌های خیالی خود از جهان، بیش از همه توسط اشباح دائمی جنگ همیشگی تسخیر می‌شوند. جهان‌های نامرئی پیرامون آن‌ها به معنای واقعی کلمه میدان‌های نبردند. تو گویی زحمت بی‌پایان نیل به اجماع، یک خشونت درونی دائمی را مخفی می‌سازد -یا شاید بهتر است بگوییم در واقع فرآیندی است که آن خشونت درونی از طریق آن سنجیده و مهار می‌شود- و دقیقاً همین امر، و کلاف تناقضات اخلاقی ناشی از آن، سرچشمهٔ

اصلی خلاقیت اجتماعی به شمار می‌آید. پس این اصول متعارض و انگیزه‌های متناقض نیستند که واقعیت سیاسی غایی را شکل می‌دهند، بلکه فرآیند تنظیمی است که میان آن‌ها وساطت می‌کند.

چند مثال می‌تواند در اینجا مفید واقع شود:

مورد اول: پیاروآ، جامعه‌ای شدیداً برابری‌طلب که در کنار خراج‌دهندگان اُرینُکو زندگی می‌کنند و جوانا اُورینگ مردم‌نگار به عنوان آنارشیست توصیفشان می‌کند. آن‌ها ارزش شگرفی برای آزادی فردی و خودآیینی قائل‌اند و کاملاً از اهمیت تضمین این آگاهند که هرگز هیچ فردی تابع دستورات دیگری نباشد و این‌که هیچ کس چنان کنترلی بر منابع اقتصادی به دست نیاورد که بتواند از آن برای محدود کردن آزادی دیگران استفاده کند. با این حال آن‌ها همچنین اصرار دارند که فرهنگ پیاروآ خود مخلوق خدایی شیطانی، یک دلقک آدم‌خوار دوسر، بوده است. پیاروآ فلسفه‌ای اخلاقی را پرورانده است که موقعیت انسان را اسیر میان «جهان حس‌ها»، جهان امیال وحشی و پیشا-اجتماعی، و «جهان اندیشه» تعریف می‌کند. بزرگ شدن عبارت است از آموختن کنترل و هدایت «جهان حس‌ها» از طریق توجه اندیشمندانه به دیگران و پرورش حس شوخ‌طبعی؛ اما این امر به واسطهٔ این واقعیت بی‌نهایت دشوار می‌گردد که تمام اَشکال دانش فنی، هر چقدر هم که برای زندگی ضروری باشند، بنا به خاستگاه‌شان آمیخته با عناصری از جنونی ویرانگرند. به همین ترتیب، در حالی که پیاروآها به خاطر صلح‌جویی خود شهره‌اند -خبری از قتل نیست، فرض این است که هر آن‌که انسانی دیگر را بکشد بی‌درنگ به چنگ آلودگی می‌افتد و به

نحوی فجیع می‌میرد- در جهانی از جنگ پنهان همیشگی به سر می‌برند که در آن، ساحرگان به دفع حملات خدایان دیوانه و غارتگر مشغول‌اند و تمام مرگ‌ها ناشی از قتل معنوی‌اند و تقاصشان باید با کشتار جادویی کل اجتماعات (دور و ناشناخته) گرفته شود.

مورد دوم: مردم تیو، یک جامعهٔ آشکارا برابری‌خواه دیگر، خانه‌های خود را در امتداد رودخانهٔ بنیو در نیجریهٔ مرکزی می‌سازند. در مقایسه با پایاروآ، حیات خانگی تیوها کاملاً سلسله‌مراتبی است: مردان سالخورده به اختیار کردن همسران متعدد تمایل دارند و حق باروری زنان جوان‌تر را با یکدیگر مبادله می‌کنند؛ بنابراین مردان جوان‌تر مجبور می‌شوند بیشتر عمر خود را به عنوان مجردانی وابسته به اراضی پدرانشان سر کنند. در قرون اخیر، تیوها هرگز به صورت کامل از هجوم تاجران برده مصون نمانده‌اند؛ در سرزمین تیوها نیز بازارهای محلی پراکندهٔ فراوانی وجود داشت؛ هر از چند گاه جنگ‌هایی جزئی میان قبایل در می‌گرفت، هرچند در اغلب موارد مشاجرات بزرگ در «انجمن‌های» جمعی عظیم وساطت می‌شدند. با این حال، هیچ نهاد سیاسی‌ای بزرگ‌تر از اراضی خانوادگی وجود نداشت؛ در واقع، هر آنچه می‌رفت تا چیزی شبیه به نهاد سیاسی شود، ذاتاً امری مشکوک تلقی می‌شد، یا به بیان دقیق‌تر، در احاطهٔ هاله‌ای مرموز از رعب و وحشت به نظر می‌رسید. همان‌طور که پل بوهانان مردم‌نگار عنوان کرد، این موضوع به خاطر چیزی بود که ماهیت قدرت قلمداد می‌شد: «مردان با مصرف جوهر دیگران قدرت کسب می‌کنند». از بازارها حفاظت می‌شد و قواعد بازار با وردهایی به اجرا در می‌آمدند که تجسم بیماری‌ها بودند و گفته می‌شد که از اجزای بدن و خون انسان قدرت می‌گیرند. مردان بی‌باکی که موفق می‌شدند نوعی شهرت، ثروت یا مشتری برای خود دست و پا کنند، بنا به

تعریف جادوگر بودند. قلب آن‌ها پوشیده از ماده‌ای به نام ساو (tsaw) بود، که تنها با خوردن گوشت انسان می‌توانست افزایش یابد. اغلب افراد سعی می‌کردند از چنین کاری خودداری کنند اما گفته می‌شد انجمنی مخفی از جادوگران وجود دارد که تکه‌های گوشت انسان را در غذای قربانیان خود می‌ریزد، و بدین ترتیب موجب «بدهی گوشت» و ولعی غیرطبیعی می‌شود که نهایتاً مبتلایان را مجبور به مصرف کل خانواده‌شان می‌کند. این انجمن خیالی از جادوگران، حکومت پنهان کشور قلمداد می‌شد. بدین ترتیب قدرت شرّی نهادینه بود و در هر نسل، جنبش شکار جادوگر به ظهور می‌رسید تا مجرمان را شناسایی کند و از این طریق هر گونه ساختار در حال ظهورِ اقتدار را از بین ببرد.

مورد سوم: ارتفاعات ماداگاسکار، جایی که بین سال‌های ۱۹۸۹ و ۱۹۹۱ در آن زندگی می‌کردم، مکانی نسبتاً متفاوت بود. این منطقه از ابتدای قرن نوزدهم مرکز دولت مالاگاشی -پادشاهی مرینا- و پس از آن، دستخوش سال‌های سال حاکمیت استعماری خشن بوده است. در آنجا اقتصاد بازار و در ساحت نظر، حکومت مرکزی وجود داشت؛ در طول زمانی که آنجا بودم این قلمرو عمدتاً تحت سلطهٔ چیزی بود که «بورژوازی مرینا» نام داشت. در واقع این حکومت عملاً از اکثر نواحی ییلاقی عقب‌نشینی کرده بود و اجتماعات روستایی بر خودشان حکمرانی می‌کردند. از بسیاری جهات می‌توان این وضعیت را آنارشیستی در نظر گرفت: غالب تصمیمات محلی به واسطهٔ اجماع هیئت‌های غیررسمی گرفته می‌شد، نگاه به رهبری در بهترین حالت با بدگمانی همراه بود، و این‌که افراد بالغ به ویژه به شکلی مداوم به یکدیگر دستور دهند اشتباه تلقی می‌شد؛ حتی ساختن نهادهایی چون کارِ مزدی ذاتاً به لحاظ اخلاقی مشکوک پنداشته می‌شد. یا به بیان دقیق‌تر،

غیرمالاگاشی تلقی می‌شد؛ فرانسویان یا پادشاهان و برده‌داران خبیث مدت‌ها پیش به همین شکل رفتار کرده بودند. جامعه در مجموع به نحوی چشمگیر صلح‌جو بود. با این حال بار دیگر در محاصرهٔ جنگی پنهان قرار داشت؛ تقریباً همه به داروها یا ارواح خطرناک دسترسی داشتند یا مایل بودند از قدرتشان صحبت کنند؛ شب در تسخیر جادوگرانی بود که عریان بر گورها می‌رقصیدند و از مردم مانند اسب سواری می‌گرفتند؛ تقریباً تمام بیماری‌ها به علت حسادت، نفرت و حملات جادویی بود. علاوه بر این، سحر و جادو رابطه‌ای غریب و دوپهلو با هویت ملی داشت. در حالی که افراد در کلام به مردم مالاگاشی به عنوان مردمی برابر و متحد همچون «موهای سر» اشاره می‌کردند، اما اگر نگوییم هرگز، به ندرت به آرمان‌های برابری اقتصادی استناد می‌شد؛ با این وجود، فرض بر این بود که هر آن کس که بیش از اندازه ثروتمند یا قدرتمند می‌شود با سحر و جادو نابود خواهد شد، و در عین حال که سحر و جادو تعریف امر شرّ بود، چنین چیزی مشخصاً مالاگاشی پنداشته می‌شد (وردها صرفاً ورد بودند اما وردهای شیطانی «اوراد مالاگاشی» نامیده می‌شدند). هرجا که مناسک همبستگی اخلاقی روی می‌داد و به ایده‌آل برابری استناد می‌شد، عمدتاً در بستر مناسکی بود که برای سرکوب، اخراج یا نابودی جادوگرانی برگزار می‌شدند که به شکلی منحرفانه، تجسم پراعوجاج و اجرای عملی منش برابری‌خواهانهٔ خود جامعه بودند.

توجه داشته باشید که چگونه در هر مورد، تضادی چشمگیر میان محتوای کیهان‌شناختی پرآشوب، و فرآیند اجتماعی که تماماً در باب وساطت و به اجماع رسیدن است، وجود دارد. هیچ یک از این جوامع به

کلی برابری‌خواه نیستند: همواره اَشکال کلیدی و معینی از سلطه، دست‌کم سلطهٔ مردان بر زنان، و سالخوردگان بر جوان‌ترها وجود دارند. ماهیت و شدت این اَشکال سلطه، فوق‌العاده متغیر است: در اجتماعات پایاروآ، سلسله‌مراتب‌ها به قدری متواضعانه بودند که اُورینگ شک دارد اساساً بتوان از «سلطهٔ مردانه» (به رغم این واقعیت مسلم که رهبران اجتماع همواره مرد هستند) صحبت کرد؛ ماجرا برای تیوها داستان کاملاً متفاوتی به نظر می‌آید. با این وجود، نابرابری‌های ساختاری همیشه وجود دارند و در نتیجه، به زعم من منصفانه است که بگوییم این آنارشی‌ها نه تنها ناکامل‌اند، بلکه خود حامل بذرهای نابودی خویش‌اند. اتفاقی نیست که زمانی که اَشکال کلان‌تر، و به شکلی نظام‌مندتر خشونت‌آمیز سلطه پدیدار می‌شوند، دقیقاً همین اصطلاحات مربوط به سن و جنسیت را به کار می‌گیرند تا خود را توجیه کنند.

با این حال، به باور من اشتباه است که خشونت و وحشت پنهان صرفاً به منزلهٔ تدبیری برای «تناقضات درونی» که ناشی از آن اَشکال نابرابری‌اند در نظر گرفته شود. شاید بتوان دلیل آورد که ملموس‌ترین و واقعی‌ترین خشونت چیست. دست‌کم، تا حدی مایهٔ رسوایی است که در جوامعی که تنها نابرابری‌های قابل ملاحظه مبتنی بر جنسیت‌اند، احتمالاً یگانه قتل‌هایی که می‌توان مشاهده کرد مربوط به مردانی است که یکدیگر را بر سر زنان می‌کُشند. به همین نحو، به بیان کلی به نظر می‌رسد ماجرا از این قرار است که هرچه تفاوت‌ها میان نقش‌های مردانه و زنانه در جامعه‌ای علنی‌تر باشد، خشونت فیزیکی فزونی می‌گیرد. اما

معنای این گفته اصلاً این نیست که اگر تمام نابرابری‌ها ناپدید می‌شدند، همه‌چیز -حتی تخیل- آسوده و بی‌دردسر می‌شد. من تا حدی مظنونم که کل این آشوب از خود ماهیت شرایط انسانی نشأت می‌گیرد. به نظر می‌رسد هیچ جامعه‌ای وجود ندارد که زندگی انسان را اساساً یک مسئله در نظر نگیرد. با این وجود، جوامع هر قدر که در مورد چیستی این مسئله با هم تفاوت داشته باشند، لااقل وجود کار، روابط جنسی و تولیدمثل را آکنده از تمام انواع تنگناها در نظر می‌گیرند؛ امیال انسانی همواره ناپایدارند؛ و سپس این واقعیت مسلّم وجود دارد که همهٔ ما خواهیم مُرد. بدین ترتیب مشکلات زیادی وجود دارند که ما را اذیت می‌کنند. اگر نابرابری‌های ساختاری را نابود کنیم، هیچ‌یک از این معضلات ناپدید نمی‌شوند (گرچه به نظرم این کار اوضاع را تقریباً به طور اساسی از تمام جهات دیگر بهبود می‌بخشد). به واقع، این فانتزی که ممکن است وضعیت، میل و فناپذیری بشر همه به نحوی برطرف شوند، فانتزی بسیار خطرناکی به نظر می‌آید؛ تصویری اتوپیایی که به ظاهر همواره جایی در پسِ مدعاهای قدرت و دولت در کمین است. در عوض، همان‌طور که گفته‌ام، به نظر می‌رسد خشونت شبح‌وار یا ناپیدا از خودِ تنش‌های باطنی در پروژهٔ حفظ جامعه‌ای برابری‌خواه پدیدار می‌شود. در غیر این صورت، لااقل می‌توان تصور کرد که تخیل تیوها پرآشوب‌تر از پایاروآهاست.

اینکه دولت از تصور ناممکن بودن راه حلی برای فیصله یافتن وضعیت انسانی به وجود آمده است، نکتهٔ مدّ نظر کلاستر نیز بود. ادعای وی این بود که

در طـول تاریـخ امـکان نداشـته اسـت نهـاد دولـت از نهادهـای سیاسـی جوامـع آنارشیسـتی ناشـی شـود؛ نهادهایـی کـه طـوری طراحـی شـده بودنـد تـا تضمیـن کننـد ایـن اتفـاق هرگـز نمی‌افتـد. در عـوض، منشـأ دولـت تنهـا می‌توانسـته نهادهـای مذهبـی بـوده باشـد: کلاسـتر بـه پیامبـران توپینامبـا اشـاره می‌کنـد کـه هدایـت کل جمعیـت را در مهاجرتـی عظیـم بـه جسـت‌وجوی «سـرزمینی بدون شـر» بـر عهـده داشـتند. البتـه در بسـترهای متأخرتـر، خـود آنچـه پیتـر لمبـورن ویلسـون «ماشـین کلاسـتری» می‌نامـد و مـن سـاز و بـرگ ضد-قـدرت نـام می‌دهـم، یعنـی مجموعـه‌ای از مکانیسـم‌ها کـه بـا ظهـور سـلطه مخالفـت می‌ورزنـد، نیـز می‌توانـد در چنیـن فانتزی‌هـای آخرالزمانـی‌ای گیـر بیفتـد.

اکنـون در ایـن نقطـه شـاید خواننـده اعتـراض کنـد کـه «بلـه، امـا هرکـدام از این‌هـا چـه ربطـی بـه آن نـوع اجتماعـات شورشـی دارد کـه نظریه‌پـردازان انقلابـی معمـولا در هنـگام اسـتفاده از واژهٔ «ضد-قـدرت» بـه آن‌هـا اشـاره می‌کننـد»؟

در اینجـا نگریسـتن بـه تفـاوت میـان دو نمونـهٔ اول و نمونـهٔ سـوم می‌توانـد مفیـد باشـد زیـرا اجتماعـات مالاگاشـی کـه مـن در سـال ۱۹۹۰ می‌شـناختم در شـرایطی می‌زیسـتند کـه از جهـات بسـیار بـه وضعیتـی شورشـی شـباهت داشـت. بیـن سـدهٔ نوزدهـم و بیسـتم، دگرگونـی قابـل توجهـی در نگرش‌هـای مردمـی بـه وقـوع پیوسـت. تقریبـاً تمـام گزارش‌هـا از سـدهٔ گذشـته تأکیـد داشـتند کـه بـه رغـم نارضایتـی گسـترده نسـبت بـه حکومـت فاسـد و غالبـاً ظالـم مالاگاشـی، هیچ‌کـس مشـروعیت خـود سـلطنت یـا بـه طـور خـاص، وفـاداری شـخصی مطلقشـان بـه ملکـه را زیـر سـؤال نمی‌بـرد. هیچ‌کـس صریحـاً مشـروعیت

برده‌داری را نیز مورد تردید قرار نمی‌داد. به نظر می‌رسد که پس از تسخیر جزیره از سوی فرانسه در سال ۱۸۹۵، که الغای پادشاهی و برده‌داری بلافاصله به دنبال آن آمد، همه چیز به سرعت بسیار زیادی دگرگون شد. در طی مدت کمتر از یک نسل، مواجهه با نگرشی شروع شد که به تشخیص من یک‌صد سال بعد در مناطق برون‌شهری تقریباً نگرشی کلی بود: برده‌داری امری شر بود و پادشاهان موجوداتی ذاتاً غیراخلاقی تلقی می‌شدند زیرا با دیگران همانند برده‌ها رفتار می‌کردند. در نهایت، تمام مناسبات دستوری (خدمت نظامی، کار مزدی، کار اجباری) در اذهان مردم به عنوان اَشکال گوناگون برده‌داری در هم آمیختند؛ همان نهادهایی که پیش‌تر بی‌چون‌وچرا قلمداد می‌شدند اکنون مصداق عدم مشروعیت بودند و این امر به ویژه در میان کسانی مطرح بود که کمترین دسترسی را به آموزش عالی و ایده‌های عصر روشنگری فرانسه داشتند. «مالاگاشی» بودن با رد و انکار چنین شیوه‌های خارجی‌ای تعریف می‌شد. اگر این نگرش را با مقاومت منفعلانهٔ دائمی در برابر نهادهای دولتی و گسترش شیوه‌های خودگردانی خودمختار و نسبتاً برابری‌خواه ترکیب کنیم، می‌توانیم پی ببریم که چه اتفاقی تحت عنوان انقلاب روی داد. پس از بحران مالی دههٔ ۱۹۸۰، دولت در اغلب نقاط حاشیهٔ شهر عملاً فرو پاشید یا به هر ترتیب بدون پشتیبانی قهر نظام‌مند، به شکلی توخالی تبدیل شد. روستائیان مانند قبل به زندگی خود ادامه دادند؛ مکرراً به ادارات می‌رفتند تا برگه‌ها را پر کنند، گرچه دیگر هیچ مالیات واقعی‌ای نمی‌پرداختند؛ حکومت به زحمت خدماتی ارائه می‌داد و در موارد دزدی یا حتی قتل، دیگر پلیس سر

نمی‌رسید. اگر انقلاب عبارت است از این‌که مردمی علیه شکلی از قدرت که سرکوبگر تلقی می‌شود مقاومت کنند، سویه‌ای کلیدی از آن قدرت را منبع آنچه ذاتاً قابل اعتراض است بپندارند، و سپس برای خلاص شدن از شرّ ظالمان به نحوی که به معنای سعی برای حذف کامل آن نوع قدرت از زندگی روزمره است تلاش کنند، پس دشوار می‌توان انکار کرد که به یک معنا، این رخداد حقیقتاً یک انقلاب بوده است. شاید شامل خیزشی واقعی نمی‌شده اما به هر ترتیب یک انقلاب بوده است.

این‌که انقلاب چقدر دوام می‌آورد مسئلهٔ دیگری است؛ آن نوع آزادی بسیار شکننده و ضعیف بود. بسیاری از چنین سرزمین‌های محصوری فرو پاشیده‌اند؛ ماداگاسکار هم مانند هر کجای دیگر. سایرین پایدار می‌مانند و موارد جدید هم همیشه به وجود می‌آیند. جهان معاصر مملو از چنین فضاهای آنارشیکی است و هرچه این نمونه‌ها موفق‌تر باشند، احتمال این‌که چیزی در موردشان بشنویم کمتر است. تنها اگر چنین فضایی به خشونت درغلتد، بخت آن وجود دارد تا بیگانگان متوجه شوند که چنین فضایی وجود داشته است.

سؤال متحیرکننده این است که چگونه چنین تغییرات عمیقی می‌توانند با سرعت بسیار زیاد در نگرش‌های عامهٔ مردم رخ دهند؟ پاسخ احتمالی این است که آن تغییرات به واقع روی ندادند؛ شاید اموری حتی تحت لوای پادشاهی قرن نوزدهم جریان داشتند که ناظران خارجی (حتی افرادی که مدت‌ها ساکن جزیره بودند) به سادگی از آن‌ها بی‌اطلاع بودند. اما به وضوح چیزی در تحمیل حاکمیت استعماری وجود داشت که موجب

بازچینی سریع اولویت‌ها شد. به ادعای من، این امر همان چیزی است که وجود مداوم اَشکال عمیقاً ریشه‌دار ضد-قدرت میسر می‌سازد. به واقع، بسیاری از کارهای ایدئولوژیک برای انقلاب دقیقاً در جهان شبانه و شبح‌وار ساحرگان و جادوگران انجام می‌گرفتند؛ با بازتعریف پیامدهای اخلاقی اَشکال گوناگون قدرت جادویی. اما این موضوع تنها بر این تأکید دارد که چگونه این نواحی شبح‌وار همواره تکیه‌گاه تخیل اخلاقی، و همچنین نوعی ذخیرهٔ خلاقانهٔ دگرگونی انقلابی بالقوه هستند. در واقع دقیقاً از همین فضاهای ناپیدا -بیش از همه ناپیدا برای قدرت- است که پتانسیل برای شورش و خلاقیت اجتماعی خارق‌العاده که به نظر در لحظات انقلابی از عدم پدیدار می‌شود، نشأت می‌گیرد.

تا اینجا برای جمع‌بندی بحث می‌توان گفت:

۱. ضد-قدرت در وهلهٔ نخست و بیش از همه در تخیل ریشه دارد؛ ضد-قدرت از این واقعیت ناشی می‌شود که تمام نظام‌های اجتماعی آمیزه‌ای در هم‌تنیده از تناقضات‌اند که همواره تا حدی با خودشان در کشاکش‌اند. یا به بیان دقیق‌تر، ضد-قدرت در رابطهٔ بین تخیل عملی مورد نیاز برای حفظ جامعه‌ای مبتنی بر اجماع (چون هر جامعه‌ای که مبنایش بر خشونت نیست نهایتاً باید مبتنی بر اجماع باشد) -سازوکار مداوم همذات‌پنداری خیالی با دیگران که فهم را ممکن می‌سازد- و خشونت شبح‌واری ریشه دارد که به نظر می‌رسد پیامد همیشگی و شاید ناگزیر آن باشد.

۲. می‌توان گفت که در جوامع برابری‌خواه، ضد-قدرت شکل مسلط

قدرت اجتماعی است. ضد-قدرت با آن چیزی مقابله می‌کند که امکانات هولناک معینی درون جامعه تلقی می‌شود: به‌ویژه در برابر ظهور اَشکال نظام‌مند سلطهٔ سیاسی یا اقتصادی.

۲. الف. ضد-قدرت به لحاظ نهادی، آن شکلی را به خود می‌گیرد که نهادهای دموکراسی مستقیم، اجماع و وساطت می‌نامیم؛ یعنی شیوه‌های مذاکرهٔ علنی دربارهٔ آن التهاب درونی گریزناپذیر و کنترل آن و تبدیلش به وضعیت‌هایی اجتماعی (یا اگر مایل باشید، اَشکال ارزش) که جامعه مطلوب‌تر از همه می‌شماردشان: خوش‌مشربی، یک‌دلی، زایایی، وفور، زیبایی یا هر صورت دیگری که دارد.

۳. در جوامع به شدت نابرابر، ضد-قدرتِ تخیلی اغلب خودش را علیه وجوه معینی از سلطه تعریف می‌کند که مشخصاً اموری نامطبوع تلقی می‌شوند، و می‌تواند به تلاش برای حذف کامل آن‌ها از مناسبات اجتماعی تبدیل شود. وقتی چنین شود، انقلابی می‌گردد.

۳. الف. به لحاظ نهادی، ضد-قدرت به مثابهٔ امر نیک خیالی، مسئول ایجاد اَشکال اجتماعی جدید و اعتباربخشی مجدد یا دگرگونی اَشکال قدیمی است و نیز،

۴. در لحظات دگرگونی رادیکال -یا همان انقلاب‌ها به معنای منسوخ کلمه- دقیقاً همان چیزی است که به توانایی شناخته‌شدهٔ مردمی اجازهٔ خلق سیاست، اقتصاد و اَشکال اجتماعی کاملاً نوین را می‌دهد. از این رو، ریشهٔ همان چیزی است که آنتونیو نِگری «قدرت برسازنده»

نامیده است؛ یعنی قدرت خلق ساختارها.

مدرن‌ترین نظم‌های قانونی خود را ساختهٔ دست شورشیان می‌دانند: انقلاب آمریکا، انقلاب فرانسه و غیره. البته قضیه همواره چنین نبوده است. اما این امر ما را به مسئلهٔ بسیار مهمی سوق می‌دهد، زیرا هر انسان‌شناسیِ حقیقتاً متعهد به لحاظ سیاسی، باید کار خود را با مواجههٔ جدی با این پرسش شروع کند که به راستی چه چیز آنچه را که تمایل داریم جهان «مدرن» بنامیم، از مابقی تاریخ بشریت که مردمانی همانند پایاروآها، تیوها یا مالاگاشی‌ها معمولاً به آن تعلق دارند، جدا می‌کند؟ همان‌طور که می‌توان تصور کرد، این پرسش بسیار پیچیده است، اما متأسفانه نمی‌توان از آن احتراز کرد، زیرا در غیر این صورت بسیاری از خوانندگان متقاعد نخواهند شد که در بدو امر دلیلی برای وجود انسان‌شناسی آنارشیستی وجود داشته است.

ترکاندن دیوارها

همان‌طـور کـه پیش‌تـر گفتـم، انسان‌شناسـی آنارشیسـتی بـه واقـع وجـود نـدارد. تنهـا پاره‌هایـی از آن وجـود دارنـد. در نخسـتین بخـش ایـن جُسـتار کوشـیدم برخـی از آن پاره‌هـا را جمـع‌آوری کنـم و در پـی مضامیـن مشـترک بگـردم؛ در ایـن بخـش مایلـم فراتـر روم و پیکـره‌ای از نظریـهٔ اجتماعـی را بـه تصـور درآورم کـه می‌توانـد زمانـی در آینـده وجـود داشـته باشـد.

اعتراض‌های بدیهی

پیـش از آن‌کـه بتوانـم چنیـن کاری را انجـام دهـم، در واقـع لازم اسـت بـه اعتـراض معمـول نسـبت بـه هـر پـروژهٔ واجـد چنیـن ماهیتـی بپـردازم: این‌کـه مطالعـهٔ جوامـع آنارشیسـتیِ واقعـاً موجـود، بـه سـادگی بـا جهـان مـدرن بی‌ارتبـاط اسـت. روی‌هم‌رفتـه، آیـا صرفـاً از مُشـتی بـدوی صحبـت نمی‌کنیـم؟

بـه زعـم آنارشیسـت‌هایی کـه تـا حـدی از انسان‌شناسـی سـر در می‌آورنـد، اسـتدلال‌ها همگـی بسـیار آشـنا هسـتند. گفت‌وگویـی عـادی بدیـن صـورت پیش مـی‌رود:

شکاک: بسیار خب، شاید کل این ایدهٔ آنارشیسم را جدی‌تر بگیرم اگر بتوانی دلیلی برای من بیاوری که فکر کنم این ایده جواب می‌دهد. آیا می‌توانی حتی یک نمونهٔ بادوام از جامعه‌ای را نام ببری که بدون حکومت وجود داشته است؟

آنارشیست: حتماً. هزاران مورد وجود داشته‌اند. می‌توانم ده‌ها مورد از آن‌ها را که به ذهنم می‌رسد برایت نام ببرم: بورورو، بنینگ، اونونداگا، وینتو، اِما، تالنسی، وزو و...

شکاک: اما همهٔ آن‌ها مُشتی بدوی‌اند! من از آنارشیسم در جامعه‌ای مدرن و تکنولوژیک صحبت می‌کنم.

آنارشیست: باشد، مشکلی نیست. انواع و اقسام آزمایش‌های موفق وجود داشته‌اند: آزمایش خودمدیریتی کارگران مثل موندراگون؛ پروژه‌های اقتصادی مبتنی بر ایدهٔ اقتصاد هدیه مانند لینوکس؛ انواع و اقسام سازمان‌های سیاسی مبتنی بر اجماع و دموکراسی مستقیم...

شکاک: بله، بله، اما این‌ها نمونه‌هایی کوچک و جداافتاده‌اند. من دربارهٔ کلیت جوامع صحبت می‌کنم.

آنارشیست: بسیار خوب، این طور نیست که مردم تلاش نکرده باشند. به کمون پاریس و انقلاب در جمهوری اسپانیا نگاه کن...

شکاک: بله، و ببین چه بلایی سر آن آدم‌ها آمد! همه‌شان کشته شدند!

تاس‌ها ریخته شده‌اند. شما نمی‌توانید برنده شوید. زیرا زمانی که شکاک می‌گوید «جامعه»، در واقع منظورش «دولت» و حتی «دولت-ملت» است. از آن‌جا که هیچ‌کس قصد ندارد نمونه‌ای از یک دولت آنارشیستی

-که واژگانی متناقض هستند- ایجاد کند. آنچه حقیقتاً از ما خواسته می‌شود، نمونه‌ای از یک دولت-ملت مدرن است که حکومتش برانداخته شده باشد: وضعیتی که در آن، حکومت کانادا -به عنوان نمونه‌ای تصادفی- سرنگون شده یا به دلایلی خودش را ملغی کرده باشد و هیچ حکومت جدیدی جای آن را نگرفته باشد، بلکه در عوض، تمام شهروندان پیشین کانادا شروع کرده باشند به سازمان‌دهی خود در قالب جماعت‌های اختیارگرا. بدیهی است که هرگز چنین چیزی امکان وقوع ندارد. در گذشته، هر زمان که به نظر می‌رسید چنین چیزی محتمل است -کمون پاریس و جنگ داخلی اسپانیا در این زمینه مثال‌هایی عالی هستند- سیاست‌مدارانی که تقریباً تمام دولت‌های مجاور را اداره می‌کردند مایل بودند اختلاف‌های خود را موقتاً نادیده بگیرند تا افرادی که سعی داشتند چنین وضعیتی را به وجود آورند دستگیر و تیرباران شوند.

راه فراری وجود دارد: پذیرش این که اَشکال آنارشیستی سازمان‌دهی، چیزی شبیه به دولت نخواهند بود؛ پذیرش این‌که آن اَشکال، دربرگیرندهٔ تنوع بی‌پایانی از اجتماعات، انجمن‌ها، شبکه‌ها و پروژه‌ها در تمام مقیاس‌های قابل تصور هستند، که به هر ترتیبی که تصورش را بکنیم و طرق ممکن بسیاری که نمی‌توانیم تصور کنیم، با یکدیگر همپوشانی و تقاطع دارند. برخی از این شیوه‌ها کاملاً محلی و برخی دیگر جهانی‌اند. شاید تمام نقطهٔ اشتراکی که این اَشکال با هم دارند این باشد که در هیچ‌کدام، کسی با اسلحه ظاهر نمی‌شود و به دیگران نمی‌گوید که خفه شوند و کاری را که بهشان گفته شده انجام دهند. و از آن‌جا که آنارشیست‌ها

در واقع برای کسب قدرت درون قلمروی ملی تلاش نمی‌کنند، فرآیند جایگزینی یک نظام با نظام دیگر شکل نوعی دگرگونی انقلابی ناگهانی -حمله به زندان باستیل یا تسخیر کاخ زمستانی- را به خود نمی‌گیرد، بلکه لزوماً تدریجی خواهد بود؛ این فرآیند عبارت است از ایجاد اَشکال بدیل سازمان‌دهی در مقیاسی جهانی، اَشکال نوین ارتباطات، و راه‌های جدید و کمتر بیگانه‌ای برای سازمان‌دهی زندگی، که در نهایت موجب می‌شود اَشکال موجود قدرت، احمقانه و کم‌اهمیت به نظر آیند. این مسئله به نوبهٔ خود بدین معناست که نمونه‌های بی‌شماری از آنارشیسم پایدار وجود دارد: تقریباً هر شکل سازمان‌دهی، مادام که از جانب مرجع اقتداری بالاتر تحمیل نشده باشد، آنارشیستی است. از یک گروه موسیقی سنتی یهودی گرفته تا خدمات بین‌المللی پُست.

متأسفانه، به نظر نمی‌رسد که این استدلال بخش اعظم شکاکان را راضی کرده باشد. آن‌ها «جامعه» می‌خواهند. بنابراین مجبور می‌شویم سوابق تاریخی و مردم‌نگارانهٔ موجودیت‌هایی را گردآوری کنیم که شبیه دولت-ملت هستند (مردم واحد، که به زبانی مشترک سخن می‌گویند، درون مرزهایی مشخص زندگی می‌کنند و مجموعهٔ مشترکی از اصول قانونی را به رسمیت می‌شناسند) اما فاقد ساز و برگ دولتی‌اند (که به تأسی از وبر تقریباً می‌توان چنین تعریفش کرد: گروهی از افراد که ادعا می‌کنند تنها کسانی‌اند که حق عمل خشونت‌آمیز را دارند، لااقل زمانی که حضور دارند و در شرایط استفاده از توانایی رسمی‌شان هستند). اگر کسی مایل باشد اجتماعات نسبتاً کوچک را در نظر بگیرد که از نظر زمانی یا فضایی

بسیار از ما فاصله دارند، می‌تواند این موارد را نیز بیابد. اما آن‌گاه گفته می‌شود که این موارد درست به همین دلیل به حساب نمی‌آیند.

از این رو به مسئلهٔ اصلی باز می‌گردیم. فرض بر این است که گسستی مطلق میان جهانی که در آن به سر می‌بریم و جهان متعلق به کسانی که «بدوی»، «قبیله‌ای» یا حتی «دهاتی» توصیف می‌شوند وجود دارد. در این‌جا نیازی به سرزنش انسان‌شناسان نیست: ما دهه‌ها تلاش کرده‌ایم تا آرای عمومی را متقاعد کنیم که اصلاً چیزی به نام «بدوی» وجود ندارد، «جوامع ساده» در واقع چندان هم ساده نیستند، هیچ‌کس تاکنون در انزوای ابدی زندگی نکرده، و صحبت از برخی نظام‌های اجتماعی به عنوان نظام‌هایی کمتر یا بیشتر تکامل‌یافته، بی‌معنی است؛ اما تاکنون پیشرفت بسیار کمی داشته‌ایم. تقریباً ناممکن است آمریکایی‌های عادی را متقاعد ساخت که گروهی از آمازونی‌ها احتمالاً چیزی برای آموزش به آن‌ها دارند -مگر این‌که به شکلی باورپذیر همهٔ ما قید تمدن مدرن را بزنیم و برویم در آمازون زندگی کنیم- و به همین خاطر فرض می‌شود آن‌ها در جهانی مطلقاً متفاوت زندگی می‌کنند. امری که به نحوی شگفت‌آور مجدداً به خاطر طرز تفکر معمول ما در مورد انقلاب‌هاست.

اجازه دهید به سراغ استدلالی بروم که طرح کلی‌اش را در بخش پیشین ترسیم کردم، و سعی کنم توضیح دهم که چرا به زعم من استدلال درستی است:

مانیفستی نسبتاً کوتاه در باب مفهوم انقلاب

واژهٔ «انقلاب» در کاربرد رایج بی‌وقفه خوار و خفیف شده است، به طوری که تقریباً هیچ معنایی ندارد. در حال حاضر هر هفته با انقلاب‌هایی مواجهیم: انقلاب‌هایی در زمینهٔ بانکداری، انقلاب‌های سایبرنتیک، انقلاب‌های پزشکی، و انقلابی اینترنتی هر بار که فردی نرم‌افزاری هوشمندانه و جدید را ابداع می‌کند.

این نوع بازی با کلمات فقط به این خاطر ممکن است که تعریف متداول انقلاب همواره دال بر چیزی واجد ماهیت تغییر در پارادایم بوده است: گسستی واضح، شکافی بنیادین در سرشت واقعیت اجتماعی که پس از آن همه‌چیز به شکلی متفاوت عمل می‌کند و مقولات پیشین دیگر کاربرد ندارند. همین برداشت است که امکان این ادعا را فراهم می‌کند که جهان مدرن محصول دو «انقلاب» است: انقلاب فرانسه و انقلاب صنعتی، به رغم این واقعیت که این دو انقلاب تقریباً هیچ نقطهٔ اشتراکی با هم نداشتند مگر این‌که ظاهراً نشانگر گسست از هر آن چیزی بودند که پیش از آن‌ها وجود داشت. همان‌طور که الن مسکینز وود اشاره کرده، یک نتیجهٔ عجیب این است که ما عادت کرده‌ایم طوری در مورد آنچه «مدرنیته» می‌نامیم بحث کنیم گویی آمیزه‌ای از اقتصاد لسه فر (بازار آزاد) انگلیسی و حکومت جمهوری‌خواه فرانسه را شامل می‌شود، به رغم این واقعیت که این دو انقلاب هرگز در واقع با یکدیگر به وقوع نپیوستند: انقلاب صنعتی تحت قانون اساسی کهن، عجیب و همچنان عمدتاً قرون وسطایی انگلستان رخ داد، و فرانسهٔ قرن نوزدهم همه چیز بود مگر لسه فر.

(جاذبهٔ یکبارهٔ انقلاب روسیه برای «جهان در حال توسعه»، ظاهراً از این واقعیت نشأت می‌گیرد که انقلاب روسیه نمونه‌ای است که به نظر می‌رسد

در آن، هر دو نوع انقلاب با هم مقارن شدند: تصرف قدرت ملی که بعد به صنعتی‌سازی سریع منجر شد. در نتیجه تقریباً تمام حکومت‌های قرن بیستمی در جنوب جهان نیز که مصمم بودند در زمینهٔ اقتصاد از پی قدرت‌های صنعتی بدوند، باید ادعا می‌کردند رژیمی انقلابی هستند).

اگر یک خطای منطقی در بنیان تمام این موارد وجود داشته باشد، در این تصور نهفته است که تغییر اجتماعی یا حتی تکنولوژیک، همان شکلی را به خود می‌گیرد که توماس کوهن «ساختار انقلاب‌های علمی» نامیده است. کوهن به وقایعی همچون تغییر از جهان نیوتونی به جهان اینشتینی اشاره می‌کند: به ناگهان سروکلهٔ یک پیشرفت مهم فکری پیدا می‌شود و پس از آن جهان را متفاوت می‌بینیم. کاربست این مفهوم در اموری غیر از انقلاب‌های علمی حکایت از این دارد که جهان به واقع معادل با دانش ما از آن است و لحظه‌ای که اصول بنیادین دانش خود را دگرگون کنیم، واقعیت نیز به همان نحو تغییر می‌کند. این صرفاً نوعی خطای فکری ابتدایی است که روان‌شناسان رشدی عقیده دارند باید در دوران اولیهٔ کودکی خود بر آن فائق می‌آمدیم، اما به نظر می‌رسد شمار اندکی از ما در این کار موفق شده‌ایم.

در واقع هیچ لزومی ندارد که جهان طبق انتظارات ما باشد و هرجا «واقعیت» به چیزی ارجاع می‌دهد، دقیقاً اشاره به چیزی دارد که برساخت‌های تخیلی ما هرگز نمی‌توانند آن را تماماً در بر گیرند. تمامیت‌ها به طور اخص همواره آفریدهٔ خیال‌اند. ملل، جوامع، ایدئولوژی‌ها، نظام‌های بسته... هیچ‌یک از این‌ها واقعاً وجود ندارند. واقعیت همیشه به غایت آشفته‌تر از آن است، حتی اگر باور به این‌که تمامیت‌ها وجود دارند، نیروی اجتماعی انکارناپذیری باشد. به عبارتی، عادت اندیشه که جهان یا جامعه را به مثابهٔ نظامی

تمامیت‌ساز تعریف می‌کند (که در آن هر عنصر اهمیت خود را تنها در رابطه با دیگران به دست می‌آورد) تمایل دارد که تقریباً به ناگزیر، به دیدگاهی منجر شود که انقلاب‌ها را گسست‌هایی بسیار عظیم تلقی می‌کند. چراکه روی‌هم‌رفته، چگونه می‌توان یک نظام تمامیت‌ساز را بدون گسستی بسیار عظیم، با نظامِ به کلی متفاوتی جایگزین کرد؟ بدین ترتیب، تاریخ بشریت به مجموعه‌ای از انقلاب‌ها تبدیل می‌شود: انقلاب نوسنگی، انقلاب صنعتی، انقلاب اطلاعات و غیره، و به دست گرفتن کنترل این فرآیند به نحوی به رؤیای سیاسی بدل می‌گردد تا به نقطه‌ای برسیم که بتوانیم چنین گسستی را موجب شویم؛ پیشرفتی بسیار مهم که تصادفی رخ نخواهد داد بلکه مستقیماً از نوعی ارادهٔ جمعی نشأت می‌گیرد؛ به بیان صحیح، همان «انقلاب».

اگر چنین باشد، جای شگفتی نیست که همان لحظه‌ای که متفکران رادیکال احساس کردند باید از رؤیای انقلاب دست بشویند، واکنش اولیه‌شان دو چندان کردن تلاش برای شناسایی انقلاب‌هایی بود که به هر حال روی می‌دادند؛ تا جایی که به نظر فردی چون پل ویریلیو، گسست عبارت است از وضعیت همیشگی هستی ما؛ یا به نظر کسی چون ژان بودریار، اکنون جهان هر چند سال یک‌بار، هنگامی که او به ایده‌ای جدید می‌رسد، به کلی تغییر می‌یابد.

این موضوع به معنای درخواست برای رد همه‌جانبهٔ این تمامیت‌های خیالی نیست؛ حتی با فرض این که چنین چیزی ممکن باشد، که احتمالاً نیست، زیرا تمامیت‌ها احتمالاً ابزار ضروری اندیشهٔ انسانی‌اند. بلکه طلب این است که همواره به خاطر داشته باشیم که تمامیت‌ها صرفاً همین‌اند: ابزارهای اندیشه. برای مثال، در واقع خوب است که بتوانیم بپرسیم «پس از انقلاب چگونه حمل و نقل عمومی را سازمان‌دهی خواهیم کرد؟»، «چه کسی هزینهٔ

تحقیقات علمی را تأمین خواهد کرد؟»، یا «آیا فکر می‌کنید پس از انقلاب همچنان مجله‌های مُد وجود داشته باشند؟» عبارت انقلاب تکیه‌گاه روانی سودمندی است؛ ولو آن‌که همچنین تصدیق کُنیم که در واقعیت، انقلاب تقریباً به طور قطع چندان هم گسست بی‌کم‌وکاستی نیست که چنین عبارتی بر آن دلالت می‌کند، مگر این‌که مایل باشیم هزاران نفر را قتل‌عام کنیم (و احتمالاً حتی آن زمان).

پس انقلاب چه خواهد بود؟ من از قبل پیشنهاداتی را مطرح کرده‌ام. انقلاب در مقیاس جهانی مدت زمان زیادی طول خواهد کشید. اما همچنین می‌توان تصدیق کرد که وقوع آن از پیش آغاز شده است. آسان‌ترین راه برای موفقیت در درک این موضوع، آن است که دیگر به انقلاب به مثابهٔ یک چیز/شیء -«امر» انقلاب، گسست عظیم- نیندیشیم و در عوض بپرسیم «کنش انقلابی چیست؟» آن‌گاه می‌توانیم بگوییم: کنش انقلابی هر نوع کنش جمعی است که شکلی از قدرت یا سلطه را نفی و بدین ترتیب با آن مقابله می‌کند، و با چنین کاری، مناسبات اجتماعی -حتی درون جماعت- را در پرتو آن از نو قوام می‌بخشد. هدف از کنش انقلابی لزوماً سرنگونی حکومت‌ها نیست. برای مثال، تلاش برای ایجاد اجتماعات خودآیین رویارو با قدرت (با استفاده از تعریف کاستوریادیس در این‌جا: اجتماعاتی که خود را می‌سازند، به صورت جمعی قواعد یا اصول عمل خاص خود را به وجود می‌آورند و دائما آن‌ها را بازبینی می‌کنند) بنا به تعریف، کنشی انقلابی خواهد بود. و تاریخ نشانمان می‌دهد که انباشت پیوستهٔ چنین کنش‌هایی می‌تواند (تقریباً) همه چیز را تغییر دهد.

فکـر نمی‌کنـم نخسـتین کسـی باشـم کـه چنیـن بحثـی را مطـرح کـرده‌ام؛ هـر بـار کـه فـرد دیگـر از منظر چارچـوب دولـت و تصـرف قـدرت دولتی نیندیشـد، چنیـن دیدگاهـی تقریبـاً ناگزیـر بـه دنبـال می‌آیـد. آنچـه مایلـم در اینجـا بـر آن تأکیـد کنـم، معنـای ایـن دیـدگاه بـرای نحـوهٔ نگریسـتن مـا بـه تاریـخ اسـت.

آزمایشی فکری یا ترکاندن دیوارها

پیشـنهاد مـن اساسـاً ایـن اسـت کـه مـا درگیـر نوعـی آزمایـش فکـری هسـتیم. همان‌طـور کـه اخیـراً عنـوان کتابـی طـرح می‌کنـد، اگـر «هرگـز مـدرن نبوده‌ایـم» چطـور؟ اگـر هرگـز هیـچ گسسـت بنیادینـی در کار نبـوده اسـت و بنابریـن مـا در جهـان اخلاقـی، اجتماعـی یـا سیاسـیِ اساسـاً متفاوتـی بـا پایاروآهـا یـا تیوهـا یـا مالاگاشـی‌های روسـتایی زندگـی نمی‌کنیـم چطـور؟

میلیون‌هـا شـیوهٔ مختلـف بـرای تعریـف «مدرنیتـه» وجـود دارد. برخـی می‌گوینـد مدرنیتـه عمدتـاً بـه علـم و تکنولـوژی مربـوط می‌شـود و برخـی معتقدنـد مدرنیتـه بـا فردگرایـی ارتبـاط دارد؛ بـرای سـایرین بـا سـرمایه‌داری، عقلانیـت بوروکراتیـک، بیگانگـی یـا نوعـی از آرمـان آزادی در ارتبـاط اسـت. مدرنیتـه بـه هـر نحـو کـه تعریـف شـود، تقریبـاً همـه می‌پذیرنـد کـه جایـی در قـرون شـانزده، هفـده یـا هجدهـم میـلادی، دگرگونـی بزرگـی بـه وقـوع پیوسـت کـه محـل آن اروپـای غربـی و مسـتعمره‌هایش بـود و بدیـن خاطـر مـا «مـدرن» شـدیم. و همیـن کـه ایـن اتفـاق افتـاد مـا بـه موجـودی اساسـاً متفـاوت بـا هـر آنچـه پیـش از آن بودیـم بـدل گشـتیم.

امـا چـه می‌شـود اگـر مـا کل ایـن دم و دسـتگاه را دور بیندازیـم؟ اگـر دیوارهـا

را می‌ترکاندیم چطور؟ چه می‌شد اگر می‌پذیرفتیم مردمانی که کریستف کلمب یا واسکودوگاما در سفرهای دریایی‌شان «کشف» کردند مثل ما بودند؟ یا یقیناً همان‌قدر مثل «ما» بودند که کلمب و واسکودوگاما.

من ادعا نمی‌کنم که هیچ تغییر مهمی در طول پانصد سال گذشته رخ نداده یا تفاوت‌های فرهنگی بی‌اهمیت‌اند. به یک معنا، هر کس، هر اجتماع، و از این منظر هر فرد، در جهان منحصر به فرد خویش زندگی می‌کنند. منظور من از «ترکاندن دیوارها» بیش از همه ترکاندن مفروضات متکبرانه و نابخردانه‌ای است که به ما می‌گویند هیچ نقطهٔ اشتراکی با ۹۸ درصد انسان‌هایی که تاکنون زیسته‌اند نداریم و بنابراین به واقع نیازی نیست در موردشان فکر کنیم. چراکه روی‌هم‌رفته، اگر گسست بنیادین را مفروض بگیرید، تنها پرسش نظری که می‌توانید بپرسید با تغییراتی جزئی همین است: «چه چیز ما را چنین خاص می‌سازد؟» همین که از شر آن مفروضات خلاص شویم و تصمیم بگیریم که لااقل این انگاره را در نظر بگیریم که ما چندان هم خاص نیستیم، نه آن‌قدر که احتمالاً تمایل داریم گمان کنیم، آن‌گاه واقعاً می‌توانیم شروع به تفکر در این باره کنیم که چه چیز واقعا تغییر یافته و چه چیز نه.

یک نمونه

مدت‌های طولانی بحثی مرتبط در این باره وجود داشته که «غرب»، آن‌گونه که اروپای غربی و مستعمراتش تمایل داشته‌اند خود را بنامند، چه مزیت خاصی بر مابقی جهان داشته که به آن اجازه داده ظرف ۴۰۰ سال

بین ۱۵۰۰ تا ۱۹۰۰ بخش بسیاری از آن را فتح کند؟ آیا به دلیل نظام اقتصادی کارآمدتر بود؟ یا سنت نظامی برتر؟ آیا ارتباطی با مسیحیت یا پروتستانیسم یا روح پژوهش عقل‌گرایانه داشت؟ آیا صرفاً مسئلهٔ تکنولوژی بود؟ یا این‌که به ترتیبات خانوادگی فردگرایانه‌تر مربوط بود؟ شاید آمیزه‌ای از تمام این عوامل؟ جامعه‌شناسی تاریخی غرب تا حد زیادی وقف حلّ این مشکل شده است. این موضوع نشانه‌ای است از این‌که چنین مفروضاتی چقدر عمیقاً در ذهن حک شده‌اند، به طوری که تنها در همین اواخر بود که پژوهشگران اعلام کردند شاید اروپای غربی در واقع اصلاً هیچ مزیت بنیادینی نداشته است؛ که تکنولوژی اروپا، ترتیبات اقتصادی و اجتماعی، سازمان دولت و مابقی ویژگی‌های آن در ۱۴۵۰ به هیچ وجه «پیشرفته‌تر» از آن چیزی نبوده است که در مصر، بنگال، فوجی یا بخش اعظم دیگر مناطق شهری جهان کهن در آن زمان رواج داشت. ممکن است اروپا در برخی حیطه‌ها (مثل فنون جنگ دریایی یا اَشکال مشخصی از بانکداری) سرآمد بوده باشد، اما به طرز چشمگیری در سایر حیطه‌ها (ستاره‌شناسی، علم حقوق، تکنولوژی کشاورزی، فنون جنگ زمینی) از سایرین عقب‌تر بود. شاید هیچ مزیت رازآمیزی در کار نبوده باشد. شاید اتفاقی که افتاد صرفاً یک تصادف بود. اروپای غربی در بخشی از جهان کهن قرار گرفته بود که آسان‌ترین موقعیت را برای حرکت به سمت جهان جدید داشت؛ کسانی که نخستین بار به سمت جهان جدید کشتیرانی کردند بخت شگفت‌انگیزی داشتند که اراضی سرشار از ثروت هنگفت و مردمان بی‌دفاع عصر حجری را کشف کردند که تقریباً لحظه‌ای که اروپاییان سر رسیدند آن‌ها به راحتی بر خاک افتادند؛ ثروت بادآوردهٔ حاصله و مزیت جمعیتی ناشی از در اختیار داشتن زمین برای مدیریت جمعیت اضافی، برای توضیح موفقیت‌های بعدی

قدرت‌های اروپایی کافی است. آن‌گاه تعطیلی صنعت پوشاک (به مراتب کارآمدتر) هند، و خلق فضایی برای انقلاب صنعتی امکان‌پذیر گشت. آسیا به حدی تحت سلطه درآمد و عموماً تباه شد که از منظر تکنولوژیک –به ویژه تکنولوژی صنعتی و نظامی– به نحوی فزاینده از اروپا عقب افتاد.

شماری از نویسندگان (بلو، گودی، پامرانز و گوندر فرانک) این بحث را به طرق گوناگون در سال‌های اخیر مطرح کرده‌اند. این استدلال اساساً بحثی اخلاقی، و حمله به تکبر و نخوت غربی است. اهمیت بسیار زیاد موضوع از همین روست. تنها مشکل این استدلال از منظر اخلاقی این است که تمایل به درآمیختن وسایل و نیت دارد. یعنی متکی بر این مفروضه است که تاریخ‌نگاران غربی در این فرض محق‌اند که هر آنچه سلب مالکیت، دزدی، به بردگی کشیدن و نابودی میلیون‌ها نفر از انسان‌های دیگر را برای اروپایی‌ها ممکن ساخته، نشان از برتری دارد و بنابراین هرچه که بوده، برای غیراروپاییان نیز توهین‌آمیز است که بگوییم آن‌ها برتری نداشتند. به نظر من به مراتب توهین‌آمیزتر این است که بگوییم کسی مانند اروپایی‌های قرون شانزده یا هفده میلادی رفتار کرده است –برای مثال، جمعیت‌زدایی از بخش‌های عظیم آند یا مکزیک مرکزی به واسطهٔ کار کشیدن به حد مرگ از میلیون‌ها نفر در معادن، یا ربودن بخش قابل توجهی از جمعیت آفریقا برای کار تا سرحد مرگ در مزارع نیشکر– مگر آن‌که شواهد واقعی وجود داشته باشد تا بگوییم او دارای گرایشاتی در جهت قتل عام است. در واقع، به نظر می‌رسد نمونه‌های متعددی از مردمانی وجود دارد که در موقعیتی بوده‌اند که خسارت‌های عظیم مشابهی را در مقیاس جهانی ایجاد کنند –مثلاً سلسلهٔ مینگ در قرن پانزدهم– اما آن کار را نکردند؛ نه به خاطر آن‌که محذوریت اخلاقی داشتند، بلکه بیشتر به سبب آن‌که در بدو امر

چنین کاری به ذهنشان خطور نمی‌کرد.

به حد کافی عجیب است اما نهایتاً همه چیز به این برمی‌گردد که چه تعریفی را از سرمایه‌داری انتخاب می‌کنیم. تقریباً تمام نویسندگان فوق‌الذکر تمایل دارند سرمایه‌داری را دستاورد دیگری قلمداد کنند که غربیان متکبرانه گمان می‌کنند خودشان آن را ابداع کرده‌اند و بنابراین آن را (همانند خود سرمایه‌داران) عمدتاً مربوط به تجارت و ابزارهای مالی تعریف می‌کنند. اما رغبت به اولویت قائل شدن برای ملاحظات سود ورای هرگونه دغدغهٔ انسانی، که اروپاییان را به منظور سرازیر کردن بیشترین میزان نقره یا شکر به بازارها، به جمعیت‌زدایی از کل مناطق جهان وادار کرد، مسلماً مسئلهٔ دیگری است. به نظر من این پدیده سزاوار نامی برای خود است. به همین دلیل به نظرم بهتر است همچنان سرمایه‌داری را به طریقی که مخالفانش ترجیح می‌دهند تعریف کنیم، یعنی ساختاری مبتنی بر پیوند میان نظام کار دستمزدی و اصل تعقیب توقف‌ناپذیر سود برای سود. این امر به نوبهٔ خود این استدلال را ممکن می‌سازد که سرمایه‌داری عبارت است از کژدیسگی عجیبی در منطق تجاری عادی که اتفاقاً در گوشه‌ای سابقاً بربر از جهان توفق یافت و ساکنانش را تشویق کرد تا در آن چیزی مشارکت کنند که در غیر این صورت شکل ناپسندی از رفتار در نظر گرفته می‌شد. بار دیگر، همهٔ این‌ها لزوماً بدین معنا نیست که باید با این فرض موافق بود که وقتی سرمایه‌داری به ظهور رسید، بی‌درنگ به نظامی تمامیت‌خواه تبدیل شد و از همان لحظه هر اتفاق دیگری را که می‌افتاد تنها می‌شد در رابطه با آن درک کرد؛ بلکه به یکی از محورهایی اشاره دارد که می‌توان حول آن در باب این که امروزه واقعاً چه چیز متفاوت است به تفکر پرداخت.

پس بگذارید تصور کنیم که غرب با هر تعریفی، به هیچ وجه خاص نبود و علاوه بر این، هیچ گسست بنیادینی در تاریخ انسان وجود نداشته است. هیچ‌کس نمی‌تواند منکر شود که تغییرات کمّی گسترده‌ای در کار بوده‌اند: مقدار مصرف انرژی، سرعت رفت وآمد انسان‌ها، تعداد کتاب‌هایی که تولید و خوانده می‌شوند؛ تمام این ارقام به نحوی تصاعدی افزایش یافته‌اند. اما فعلاً بگذارید تصور کنیم که این تغییرات کمّی، فی‌نفسه و ضرورتاً بر تغییر در کیفیت دلالت ندارند: ما در جامعه‌ای اساساً متفاوت از آنچه پیش‌تر وجود داشته است زندگی نمی‌کنیم، در زمانه‌ای اساساً متفاوت نیز به سر نمی‌بریم؛ وجود کارخانه‌ها یا ریزتراشه‌ها به این معنا نیست که امکانات سیاسی یا اجتماعی در ماهیت بنیادین خود دستخوش تغییر شده‌اند: یا به بیان دقیق‌تر، ممکن است غرب امکانات جدیدی را معرفی کرده باشد، اما هیچ‌یک از امکانات قدیمی را به کلی ملغی نکرده است.

با تلاش برای اندیشیدن بدین نحو، نخستین چیزی که کشف می‌کنیم این است که چنین کاری به غایت دشوار است. باید به شمار بی‌پایانی از حیله‌ها و ترفندهای فکری که پیرامون جوامع «مدرن»، دیواری از جنس فاصله می‌کشند، پایان بدهیم. بگذارید فقط یک مثال بیاورم. تمایز گذاشتن میان آنچه «جوامع مبتنی بر خویشاوندی» خوانده می‌شود و جوامع مدرن که قرار است مبتنی بر نهادهای غیرشخصی مانند بازار یا دولت باشند، امری متداول است. جوامعی که انسان‌شناسان از دیرباز مورد مطالعه قرار داده‌اند، دارای نظام‌های خویشاوندی‌اند. آن‌ها در قالب گروه‌های نَسَبی

-دودمان‌ها، کلان‌ها، تیره‌ها، یا تبارها- سازمان می‌یابند که نسب را به نیاکان مشترک می‌رساند؛ آن‌ها عمدتاً در قلمروهای آباء و اجدادی زندگی می‌کنند و متشکل از «انواع» مشابهی از افراد هستند؛ ایده‌ای که معمولاً از خلال اصطلاحات جسمانی مربوط به گوشت، استخوان، خون یا پوست مشترک بیان می‌شود. در اغلب موارد، نظام‌های خویشاوندی به مبنایی برای نابرابری اجتماعی بدل می‌شوند زیرا برخی گروه‌ها عالی‌مرتبه‌تر از سایرین تلقی می‌شوند. به طور مثال در نظام‌های کاستی، خویشاوندی همواره مقرراتی برای روابط جنسی و ازدواج و توارث در میان نسل‌ها وضع می‌کند.

واژهٔ «مبتنی بر خویشاوندی» اغلب به همان ترتیبی به کار می‌رود که افراد از واژهٔ «بدوی» استفاده می‌کردند؛ این‌ها جوامع بیگانه‌ای هستند که به هیچ وجه شباهتی به ما ندارند. (به همین دلیل است که فرض می‌شود ما به انسان‌شناسی برای مطالعهٔ این جوامع نیاز داریم؛ فرض بر این است که رشته‌های به کلی متفاوت، همانند جامعه‌شناسی و علم اقتصاد، به مطالعهٔ جوامع مدرن اختصاص دارند.) اما سپس دقیقاً همان افرادی که چنین استدلالی می‌کنند، معمولاً مسلم می‌انگارند که مسائل اجتماعی اصلی در جامعهٔ «مدرن» خودمان (یا «پسامدرن»؛ برای اهداف فعلی، این دو یکی هستند) پیرامون نژاد، طبقه و جنسیت می‌گردند. به بیان دیگر، مشخصاً از ماهیت نظام خویشاوندی ما نشأت می‌گیرند.

روی‌هم‌رفته، این گفته که بیشتر آمریکایی‌ها جهان را تقسیم‌شده به چند «نژاد» می‌دانند، به چه معناست؟ یعنی آن‌ها باور دارند جهان

به گروه‌هایی تقسیم شده که بنا به فرض از تبار و خاستگاه جغرافیایی مشترکی برخوردارند و به همین دلیل، «انواع» گوناگونی از افراد تلقی می‌شوند؛ این ایده معمولاً از خلال اصطلاحات جسمانی مرتبط با خون و پوست بیان می‌شود؛ و نظام منتج از آن، روابط جنسی، ازدواج و توارث دارایی را قاعده‌مند می‌کند و بنابراین، نابرابری‌های اجتماعی را ایجاد و حفظ می‌کند. ما در مورد چیزی صحبت می‌کنیم که بسیار شبیه نوعی نظام کلانی کلاسیک اما در مقیاس جهانی است. می‌توان اعتراض کرد که ازدواج‌های بینانژادی فراوان و روابط جنسی بینانژادیِ حتی بیشتری در جریان‌اند، اما این قضیه صرفاً همان چیزی است که باید انتظارش را داشته باشیم. مطالعات آماری همواره آشکار می‌سازند که حتی در جوامع «سنتی» همانند نامبیکواراها یا آراپش‌ها نیز دست‌کم ۵ تا ۱۰ درصد جوانان با کسی ازدواج می‌کنند که قرار نبوده است با او ازدواج کنند. به لحاظ آماری، این پدیده‌ها تقریباً اهمیتی یکسان دارند. طبقهٔ اجتماعی کمی پیچیده‌تر است زیرا مرز میان گروه‌ها وضوح کمتری دارد. با این حال، تفاوت میان طبقهٔ حاکم و مجموعه افرادی که اتفاقاً مال و منالی به هم زده‌اند، دقیقاً همان مسئلهٔ خویشاوندی است: توانایی ازدواج فرزندان به شکل مناسب و به ارث گذاشتن مال و منال برای نوادگان خود. افراد ورای خطوط طبقاتی نیز ازدواج می‌کنند، اما به ندرت از آن خطوط خیلی فاصله می‌گیرند و در حالی که به نظر می‌رسد بیشتر آمریکایی‌ها در این تصورند که در کشوری با تحرک طبقاتی قابل توجه زندگی می‌کنند، هنگامی که از آن‌ها خواسته می‌شود نمونه‌هایی شاهد آورند، تمام آنچه معمولاً

به ذهنشان می‌رسد مشُتی قصهٔ از فرش به عرش رسیدن است. تقریباً ناممکن است بتوان نمونه‌ای از یک فرد آمریکایی را یافت که در خانواده‌ای ثروتمند به دنیا آمده باشد و در حالت تهیدستی و فقر از دنیا رفته باشد. از این رو، تمام آنچه در واقع با آن طرفیم و برای هر کسی که تاریخ خوانده آشناست، این واقعیت است که سرآمدان حاکم (مگر در موارد چندهمسری)، هرگز قادر به بازتولید جمعیتی خودشان نیستند و بنابراین همواره نیاز به راهی برای جذب خون جدید دارند (البته اگر هم چند همسر داشته باشند، این خود تبدیل به نوعی تحرّک اجتماعی می‌شود).

مناسبات جنسیتی در واقع تاروپود نظام خویشاوندی‌اند.

برای فروریختن این دیوارها چه چیزی لازم است؟

من می‌گویم خیلی چیزها. افراد بسیاری برای حفظ آن دیوارها سرمایه‌گذاری زیادی کرده‌اند. و از قضا، آنارشیست‌ها هم در این زمره قرار دارند. دست‌کم در ایالات متحده، آن دسته از آنارشیست‌هایی که انسان‌شناسی را بیشتر از همه جدی می‌گیرند، پریمیتیویست‌ها هستند؛ گروهی کوچک اما بسیار پرهیاهو که معتقدند تنها راه بازگرداندن بشریت به مسیر صحیح، کنارگذاشتن تمام و کمال مدرنیته است. آن‌ها متأثر از جستار «جامعهٔ پر ناز و نعمت اولیه» نوشتهٔ مارشال سالینز، مدعی‌اند زمانی بوده که بیگانگی و نابرابری وجود نداشته است؛ زمانی که همگان آنارشیست‌های شکارچی-گردآور بوده‌اند و بر این اساس، آزادی حقیقی تنها در صورتی به دست می‌آید که «تمدن» را ترک گوییم و به دوران

پارینه‌سنگی متأخر یا نهایتاً اوایل عصر آهن بازگردیم. در واقع صرف‌نظر از آن چیزهایی که می‌توانیم با مطالعهٔ جمجمه‌های بسیار قدیمی به دست آوریم (مثل این‌که در دوران پارینه سنگی مردم دندان‌های بسیار بهتری داشته‌اند و همچنین به مراتب بیشتر از ما از جراحات ناشی از زخم‌های وارده به سرشان می‌مرده‌اند)، تقریباً هیچ چیزی از زندگی در عصر پارینه‌سنگی نمی‌دانیم. اما آنچه در اسناد قوم‌نگارانهٔ جدیدتر می‌بینیم تنوع بی‌پایان در این زمینه است. جوامعی مبتنی بر گردآوری–شکار به همراه نجبا و بردگان وجود داشته‌اند، و نیز جوامعی کشاورز اما شدیداً برابری‌خواه. حتی در سرزمین‌های پر جشن و سرور پی‌یر کلاستر در آمازون هم گروه‌هایی را می‌یابیم که می‌توان منصفانه آن‌ها را آنارشیست نامید؛ مانند پیاروآها که در کنار قبایل دیگری (نظیر شِرِنت‌های جنگ‌طلب) زندگی می‌کنند که آشکارا به هیچ وجه آنارشیست نیستند. و این «جوامع» بی‌وقفه در حال تحول‌اند و در میان آن چیزهایی که ما مراحل تکاملی می‌نامیم به عقب و جلو می‌جهند.

فکر نمی‌کنم چیز زیادی را از دست بدهیم اگر اعتراف کنیم که در واقع انسان‌ها هرگز در باغ عدن زندگی نکرده‌اند. فروریختن این دیوارها می‌تواند به ما امکان دهد تا این تاریخ را به شیوه‌هایی بسیار جذاب‌تر به عنوان یک منبع در اختیار بگیریم. زیرا این تاریخ از هر دو طرف عمل می‌کند. نه تنها ما، در جوامع صنعتی، هنوز نظام خویشاوندی (و کیهان‌شناختی) را حفظ کرده‌ایم، بلکه جنبش‌ها و انقلاب‌های اجتماعی حالا در جوامع دیگری روی می‌دهند. این بدان معنی است که دیگر

نظریه‌پردازان رادیکال مجبور نیستند به صورتی پایان‌ناپذیر به همین اندک دویست سال تاریخ انقلابی جوامع صنعتی بچسبند.

بین قرون شانزدهم تا نوزدهم میلادی، ساحل غربی ماداگاسکار میان پادشاهی‌های هم‌تباری از سلسلهٔ ماروآنتسترا تقسیم شده بود. اتباع این قلمروها نیز در مجموع، «ساکالاوا» نامیده می‌شدند. امروزه در شمال غربی ماداگاسکار، یک «گروه قومی» محصور در سرزمینی صعب‌العبور و کوهستانی وجود دارد که از آن با نام «تسیمیهتی» یاد می‌شود. این کلمه از لحاظ لغوی یعنی «کسانی که موهایشان را کوتاه نمی‌کنند». این عبارت به یکی از رسوم مردم ساکاوالا اشاره دارد: زمانی که یک پادشاه می‌مرد، از تمام اتباع مذکر او انتظار می‌رفت که موهایشان را به نشانهٔ سوگواری بتراشند. تسیمیهتی‌ها مردمانی بودند که از این رسم سر باز زدند و بدین‌ترتیب، اقتدار سلطنت ساکاوالا را رد کردند؛ آن‌ها تا همین امروز با سازمان اجتماعی و رفتارهای شدیداً برابری‌خواهانهٔ خود مشخص می‌شوند. به عبارت دیگر، آن‌ها آنارشیست‌های شمال غرب ماداگاسکار هستند و توانسته‌اند آوازهٔ خود را در مقام استادان گریز همچنان حفظ کنند: در دوران استعمار فرانسه، مدیران گلایه می‌کردند که می‌توانستند نمایندگانی را برای مذاکره در خصوص تقسیم کار برای احداث جاده در نزدیکی یکی از روستاهای تسیمیهتی بفرستند، با ریش‌سفیدانی مذاکره کنند که ظاهراً با نمایندگان هم‌داستان و همراه بودند و تنها یک هفته بعد با تجهیزات بازگردند و دریابند که آن روستا تماماً تخلیه شده است؛ تک‌تک ساکنان روستا به نزد اقوام و خویشانشان در جای دیگری از کشور نقل مکان کرده بودند.

آن چیزی که در این‌جا به ویژه توجه من را جلب می‌کند، اصلی است که امروزه «قوم‌زایی» نامیده می‌شود. تسیمیهتی امروز یک فوکو –جمعیت یا گروهی قومی– در نظر گرفته می‌شود، در حالی‌که هویت آن‌ها به صورت پروژه‌ای سیاسی پدیدار شده بود. میل به زندگی آزاد از سلطهٔ ساکالاوا، به میل به زیستن در جامعه‌ای رها از تمام علائم سلسله مراتب مبدل شد؛ میلی که تمامی نهادهای اجتماعی آن‌ها را از مجامع روستایی تا مناسک کفن و دفن در بر گرفت. بدین ترتیب، این میل به عنوان شیوه‌ای از زندگی یک اجتماع که با هم زندگی می‌کردند نهادینه شد؛ اجتماعی که به نوبهٔ خود به صورت «گونهٔ» خاصی از مردم، به صورت یک گروه قومی در نظر گرفته شد: مردمی که همچنین به نظر می‌رسد به دلیل تمایلشان به ازدواج درون‌گروهی، حول نیایی مشترک متحد شده‌اند. مشاهدهٔ چنین رویدادی در ماداگاسکار، جایی که تمام مردم تقریباً به یک زبان صحبت می‌کنند، ساده‌تر است. اما تردید دارم که آن‌قدرها غیرمعمول باشد. ادبیات نظری پیرامون مفهوم قوم‌زایی تقریباً تازه پا گرفته است، اما به صورت فزاینده‌ای روشن می‌گردد که وجه مشخصهٔ بخش اعظم تاریخ بشر، تغییرات مستمر اجتماعی است. به جای این‌که گروه‌هایی جاودان به مدت هزاران سال در قلمروی اجدادی خود زندگی کنند، همواره گروه‌های جدیدی شکل می‌گیرند و گروه‌های قدیمی منحل می‌شوند. بسیاری از آن گروه‌هایی که ما به عنوان قبیله، ملت یا قوم در نظر گرفته‌ایم، در اصل نوعی پروژهٔ جمعی بوده‌اند. در مورد خاص تسیمیهتی، با پروژه‌ای انقلابی مواجهیم، یا لااقل انقلابی به معنایی

که من در اینجا بسط داده‌ام: طرد آگاهانهٔ صور خاصی از قدرت سیاسی فراگیر، که در عین حال باعث می‌شود مردم به بازاندیشی و سازماندهی مجدد شیوهٔ برخوردشان با یکدیگر در زندگی روزمره نیز بپردازند. بیشتر این پروژه‌ها چنین نیستند، اما برخی از آن‌ها برابری‌خواهند و برخی دیگر چشم‌اندازی خاص از اقتدار یا سلسله‌مراتب را ترویج می‌دهند. با این حال، با چیزی سر و کار داریم که بسیار همسو با ایدهٔ ما از جنبش اجتماعی است؛ فقط مسئله اینجاست که در غیاب اعلامیه‌ها، تظاهرات یا بیانیه‌ها، رسانه‌هایی که از خلال آن‌ها فرد می‌توانست صور جدیدی از (آنچه عبارت است از) حیات اجتماعی، اقتصادی یا سیاسی را بیافریند و مطالبه کند، و اشکال متفاوتی از ارزش را پی بگیرد، متفاوت بودند: فرد ناگزیر بود با گل مجسمه‌سازی (چه به معنای حقیقی و چه به معنای تمثیلی آن)، یا از طریق موسیقی و مناسک، خوراک و پوشاک، و شیوه‌های مختلف کفن و دفن جنازه عمل کند. اما تا حدودی بر اثر این اعمال، آن چیزهایی که زمانی پروژه محسوب می‌شدند، حتی آن‌هایی که در امتداد زندگی طبیعی افراد قرار داشتند، در طول زمان به هویت تبدیل شدند. آن‌ها به مرور در مقام حقایقی بدیهی یا خصوصیاتی جمعی، سفت و سخت شدند.

بی‌تردید برای درک سازوکار دقیق چنین اتفاقی رشتهٔ علمی تمام و کمالی را می‌توان ابداع کرد: فرآیندی که تنها از برخی جهات با انگارهٔ وبر از «عادی‌سازی کاریزما» مشابهت دارد؛ فرآیندی سرشار از راهبردها، واژگونی‌ها و تغییر جهت انرژی... میدان‌های اجتماعی که ذاتاً عرصه‌هایی برای بازشناسی برخی اشکال ارزش هستند به مرزهایی تبدیل می‌شوند

که باید از آن‌ها دفاع کرد، بازنمایی‌ها یا رسانه‌های [بازنمایی‌کنندهٔ] ارزش‌ها فی‌نفسه به نیروهایی قدسی بدل می‌شوند، لغزش‌های خلاقانه به خاطراتی جمعی تبدیل می‌شوند و ممکن است بقایای فسیل‌شدهٔ جنبش‌های آزادی‌خواه، در چنبرهٔ دولت‌ها به آن چیزی بدل شوند که «ملی‌گرایی» می‌نامیم؛ که یا برای تظاهرات در حمایت از دم و دستگاه دولت بسیج می‌شود، یا به مبنایی برای جنبش‌های اجتماعی جدید در مخالفت با آن تبدیل می‌گردد.

نکته‌ای که در این جا به نظر من مهم است این است که این شکل از تصلب و تحجر صرفاً به پروژه‌های اجتماعی محدود نمی‌شود، بلکه در مورد خود دولت‌ها نیز می‌تواند اتفاق بیفتد. نظریه‌پردازان نبرد اجتماعی، این پدیده را به ندرت کاملاً درک کرده‌اند.

زمانی که ادارهٔ مستعمرات فرانسوی در ماداگاسکار استقرار یافت، به سرعت دست به کار تقسیم جمعیت به «قبایل» شد: مرینا، بتسیلئو، بارا، ساکالاوا، وزو، تسیمیهتی و غیره. از آن‌جا که تفاوت‌های زبانیِ آشکار اندکی میان این گروه‌ها وجود دارد، تشخیص اصولی که این تقسیم‌بندی‌ها بر اساس آن شکل گرفته‌اند در این جا آسان‌تر از دیگر نقاط است. برخی از این تقسیمات، سیاسی‌اند. ساکالاواها اتباع برجستهٔ سلسلهٔ ماروآنتسترا هستند (که حداقل سه قلمرو را در طول ساحل غربی خلق کرد). تسیمیهتی‌ها کسانی هستند که از اطاعت سر باز زدند. آن‌هایی که «مرینا» خوانده می‌شوند مردمان ساکن ارتفاعاتند که در اصل، تحت تبعیت پادشاهی به نام «آندریانامپونیمرینا» متحد شدند؛ اتباع دیگر قلمروهای کوهستانی در جنوب که بلافاصله به انقیاد

مریناها درآمدند، در مجموع «بتسیلئو» نامیده می‌شوند. برخی نام‌ها به محل زندگی یا طرز زندگی این اقوام مربوط می‌شود: تانالاها، «جنگل‌نشینان» ساحل شرقی‌اند؛ در ساحل غربی، «میکئا»ها شکارچی و گردآور خوراکند، و «وزو»ها، مردمانی ماهیگیر. اما حتی در این‌جا هم عموماً عناصر سیاسی وجود دارند: وزوها در مجاورت سلطنت‌های ساکاوالا زندگی می‌کردند اما آنان هم همچون تسیمیهتی‌ها موفق شدند استقلال خود را حفظ کنند چراکه طبق افسانه، هر زمان که باخبر می‌شدند نمایندگان سلطنتی در راه ملاقات با آنانند، همگی سوار کانوهایشان می‌شدند و در فاصله‌ای از ساحل منتظر می‌ماندند تا نمایندگان بروند. آن روستاهای ماهیگیری که تسلیم شاهان شدند، ساکاوالا محسوب می‌شوند و نه وزو.

با این حال مریناها، ساکاوالاها و بتسیلئوها تاکنون پرشمارتر از همه‌اند. بنابراین، بیشتر مردمان ماداگاسکار (مالاگاشی‌ها) نه دقیقاً بر اساس وفاداری سیاسی خودشان، بلکه بر اساس وفاداری اجدادشان در سال‌های ۱۷۷۵ تا ۱۸۰۰ تعریف می‌شوند. نکتهٔ جالب این است که وقتی دیگر خبری از شاهان نبود چه اتفاقی برای این هویت‌ها افتاد. به نظر می‌رسد در این‌جا، مریناها و بتسیلئوها دو امکان متضاد را نمایندگی می‌کنند.

بسیاری از این قلمروهای باستانی چیزی نبودند مگر نظام‌های اخاذی که نهادینه شده بودند؛ مشارکت مردم عادی در سیاست سلطنتی صرفاً به واسطهٔ کارهای آیینی بود: برای مثال، بنا کردن کاخ‌ها و مقبره‌های سلطنتی، که در این کار، نقش افتخاری بسیار مشخصی به هر کلان سپرده می‌شد. در قلمروی مرینا، این سیستم در نهایت به حدی مورد سوءاستفادهٔ همه‌جانبه قرار گرفت که در زمان ورود فرانسوی‌ها، تقریباً به تمامی بی‌اعتبار شده بود و حاکمیت سلطنتی، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کردم، با بردگی و

بیگاری همسان انگاشته می‌شد؛ در نتیجه مردم «مرینا» امروزه فقط در اسناد تاریخی وجود دارند. هیچ کس را نمی‌توان در حومهٔ شهرها یافت که خودش را این‌گونه خطاب کند، مگر شاید در جستارهایی که ناگزیرند در مدرسه بنویسند. داستان ساکالاواها کاملاً متفاوت است. ساکالاوا هنوز هویتی زنده در ساحل غربی است و همچنان به معنای پیروان سلسلهٔ ماروآنتسترا است. اما تقریباً در صدوپنجاه سال اخیر، وفاداری سیاسی بیشتر ساکالاواها متوجه اعضای مردهٔ این سلسله بوده است. در حالی که پادشاهان زنده عموماً مورد بی‌توجهی قرار می‌گیرند، آرامگاه شاهان باستان همچنان ترمیم و بازسازی می‌شود و طی پروژه‌های بزرگ اشتراکی و محلی از نو تزیین می‌شود. به نظر می‌رسد «ساکالاوا بودن» بیشتر به همین چیزها باز می‌گردد و این شاهان مرده هنوز خواهش‌های خود را –به واسطهٔ مدیوم‌های روحانی که عموماً زنانی سالخورده از تبار این شاهان هستند– با مردمشان در میان می‌گذارند.

در بسیاری از نقاط دیگر ماداگاسکار نیز اغلب به نظر می‌رسد که هیچ کس تا فوت نکند واقعاً به اقتدار کامل نمی‌رسد. بنابراین، شاید نمونهٔ ساکالاوا چندان هم غیرطبیعی نباشد. اما این موضوع، شیوهٔ بسیار معمول برای اجتناب از آثار مستقیم قدرت را آشکار می‌سازد: اگر نتوانند به سادگی از سر راه آن خارج شوند، مثل کاری که تسیمیهتی‌ها یا وزوها انجام دادند، ظاهراً می‌توانند برای سنگواره ساختن آن تلاش کنند. در نمونهٔ ساکالاواها، سنگواره کردن دولت به معنای واقعی کلمه روی داده است: شاهانی که هنوز پرستش می‌شوند به صورت بناهای یادبود سلطنتی درآمده‌اند و به

معنای واقعی کلمه چیزی نیستند مگر مشتی استخوان و دندان. اما احتمالاً چنین رویکردی به مراتب متداول‌تر از آن است که ما به آن شک کنیم.

برای مثال، کیسیا اکهولم اخیراً به شکلی جالب توجه نشان داده که آن نوع پادشاهی الهی که سِر جیمز فریزر در کتاب *شاخهٔ زرین* در مورد آن نوشته است، که در آن هاله‌ای بی‌پایان از مناسک و تابوها گرداگرد شاهان کشیده می‌شود (لمس نکردن زمین، نگاه نکردن به خورشید،...)، نه چنان که معمولاً فرض می‌کنیم شکلی کهن از پادشاهی، بلکه در بیشتر موارد شکلی بسیار متأخر از آن است. او نمونه‌هایی را از سلطنت کنگو ارائه می‌دهد، که وقتی پرتغالی‌ها برای نخستین بار در اواخر قرن پانزدهم در آن اطراف پیدایشان شد، به نظر نمی‌رسید مشخصاً مناسکی بیشتر از سلطنت پرتغال یا اسپانیا در همان عصر داشته باشند. سطح مشخصی از آداب درباری وجود داشت اما نه چیزی که بر سر راه حکومت قرار گیرد. تنها پس از فروپاشی قلمرو در اثر جنگ داخلی و تقسیم آن به پاره‌های کوچک و کوچک‌تر بود که حاکمان روز به روز بیشتر به موجوداتی قدسی بدل شدند. مناسک پیچیده‌ای آفریده شد، محدودیت‌ها چندبرابر شدند، تا جایی که در نهایت خبر از «شاهانی» به ما می‌رسد که در ساختمان‌هایی کوچک محصور می‌گشتند یا هنگام رسیدن به تاج و تخت عقیم می‌شدند. در نتیجه دوران حکمرانی آنان بسیار کوتاه بود؛ بخش اعظم سرزمین باکنگو در حقیقت با نظامی عمدتاً خودگردان -گرچه بسیار ملتهب و پرآشوب، و گرفتار در دام تجارت برده- اداره می‌شد.

آیا هیچ‌کدام از این مسایل به دغدغه‌های جهان معاصر ارتباط دارند؟

به نظر من، بسیار زیاد. متفکرین اتونومیست در ایتالیا، در طی چند دهۀ اخیر نظریه‌ای را بسط داده‌اند که از آن با عنوان «خروج» انقلابی یاد می‌کنند. این نظریه تا حدی برآمده از شرایط مشخصاً ایتالیایی است: امتناع گسترده از کار در کارخانه‌ها میان جوانان، افزایش جمعیت بیکاران و اشغال «مراکز اجتماعی» در بسیاری از شهرهای ایتالیا... اما به نظر می‌رسد ایتالیا در تمام این موارد، با پیش‌دستی در روندهایی که اکنون در مقیاس جهانی در حال بروزند، به صورت نوعی آزمایشگاه برای جنبش‌های اجتماعی آتی عمل کرده باشد.

نظریۀ خروج بر آن است که مؤثرترین راه مبارزه با سرمایه‌داری و دولت لیبرال، نه از طریق مواجهۀ مستقیم، بلکه به وسیلۀ چیزی است که پائولو ویرنو آن را «کناره‌گیری متعهد» می‌نامد، یعنی تمرد جمعی کسانی که آرزوی خلق اشکال جدیدی از اجتماع را در سر دارند. نیم‌نگاهی به اسناد تاریخی کافی است تا دریابیم موفق‌ترین اشکال مقاومت مردمی دقیقاً به همین شکل صورت گرفته‌اند. آن‌ها شامل رویارویی مستقیم با قدرت نبوده‌اند (این رویارویی معمولاً به قتل‌عام می‌انجامد، یا اگر نه، به نوعی -حتی بدتر- از همان چیزی ختم می‌شود که در آغاز به چالش کشیده شده بود)، بلکه عموماً به راهبردهایی برای لغزیدن از چنگال‌های قدرت پرداخته‌اند؛ به روش‌های گریز، امتناع و بنیان‌گذاری اجتماعات نوین. حتی یان مولیر بوتانگ، مورخ اتونومیست، ادعا کرده که تاریخ سرمایه‌داری مجموعه‌ای از تلاش‌ها برای حل مشکل تحرک کارگران بوده است -به واسطۀ گسترش بی‌پایان نهادهایی نظیر کار شاگردی، بردگی، استفاده از

کارگران ارزان‌قیمت آسیایی (سیستم کولی)، کارگران قراردادی، کارگران مهاجر و اشکال بی‌شمار کنترل مرزها- چراکه اگر سیستم سرمایه‌داری واقعاً به نسخهٔ فانتزی خودش نزدیک شود، که در آن کارگران آزادند هر زمان و هرکجا که بخواهند مشغول به کار شوند یا کارشان را ترک کنند، تمام سیستم فرو خواهد پاشید. دقیقاً به همین دلیل است که یکی از همیشگی‌ترین مطالبات فعالان رادیکال در جنبش ضد جهانی‌شدن -از اتونومیست‌های ایتالیایی تا آنارشیست‌های آمریکای شمالی- همواره آزادی حرکت در سطح جهانی بوده است: «جهانی شدن واقعی»، نابودی مرزها و فروریختن همهٔ دیوارها.

این شکل از تخریب دیوارهای مفهومی که در اینجا پیشنهاد داده‌ام نه تنها به ما این امکان را می‌دهد که بر اهمیت تمرد صحه گذاریم، بلکه برداشت بی‌اندازه غنی‌تری را از نحوهٔ عملکرد اشکال بدیل کنش انقلابی به ما وعده می‌دهد. هنوز بخش عمده‌ای از این تاریخ نوشته نشده است، اما کورسویی از آن به چشم می‌خورد. پیتر لمبورن ویلسون در سلسله‌ای از جستارها که از جمله شامل تأملاتی در باب فروپاشی فرهنگ‌های هوپول و می‌سی‌سی‌پی در بیشتر مناطق آمریکای شمالی می‌شوند، درخشان‌ترینِ این بارقه‌ها را پدید آورده است. این فرهنگ‌ها، ظاهراً جوامعی تحت تسلط سرآمدان روحانی، ساختارهای اجتماعی کاست-بنیاد، و قربانی انسان بودند که به شکلی اسرارآمیز ناپدید شدند و جای خود را به جوامعی به مراتب برابری‌خواه‌تر و مبتنی بر شکار/گردآوری یا بوستان‌کاری دادند. لمبورن ویلسون به این نکتهٔ جالب اشاره می‌کند که همسانی معروف بومیان

آمریکایی با طبیعت، شاید در واقع واکنش آنان، نه به ارزش‌های اروپایی، بلکه به امکانی دیالکتیکی درون جوامع خودشان بوده باشد که کاملاً آگاهانه از آن دوری جسته بودند. این داستان از تمرد مهاجران جیمزتاون، مجموعه‌ای از خدمتکاران که توسط اربابان اصیل‌زاده‌شان در نخستین مستعمره‌نشین آمریکای شمالی در ویرجینیا رها شدند و ظاهراً در نهایت به قبیله‌ای از سرخپوستان تبدیل شدند، تا مجموعه‌ای بی‌انتها از «آرمان‌شهرهای دزدان دریایی» ادامه می‌یابد که در آن‌ها متمردین بریتانیایی با برده‌فروشان مسلمان پیمان همکاری می‌بستند؛ یا تا اجتماعات بومی به هم پیوسته‌ای از ایسپانیولا تا ماداگاسکار، جمهوری‌های «سه-نژادی» پنهانی که بردگان فراری در حواشی مهاجرنشین‌های اروپایی تأسیس کرده بودند، و آنتینومی‌ها و دیگر فرقه‌های لیبرتارین کمتر شناخته‌شده‌ای که قارهٔ نو را حتی پیش از شیکرها و فوریه‌ای‌ها و تمام «اجتماعات تعمدی» شناخته‌شده‌تر قرن نوزدهمی پر کرده بودند.

بیشتر این آرمان‌شهرهای کوچک حتی از جامعهٔ وزوها یا تسیمیهتی‌های ماداگاسکار نیز حاشیه‌ای‌تر بودند و تمام آن‌ها سرانجام در جامعهٔ بزرگ‌تر هضم شدند. این مسئله خود به این پرسش منتهی می‌شود که چگونه می‌توان خودِ ساز و برگ دولتی را در غیاب سیاست مبتنی بر مواجههٔ مستقیم خنثی کرد. بی‌تردید برخی از دولت‌ها و سرآمدان شرکتی در زیر وزن خودشان فرو خواهند پاشید؛ چندتایی‌شان هم‌اینک دچار فروپاشی شده‌اند؛ اما تصور سناریویی که در آن، موقعیت مشابهی برای همهٔ آن‌ها روی دهد دشوار است. در این خصوص، ساکالاواها و باکنگوها می‌توانند نکات

ارزنده‌ای را در اختیار ما قرار دهند. با این وجود، آن چیزی را که نابودشدنی نیست، می‌توان از مسیر خویش منحرف کرد، منجمد ساخت، دگرگون کرد و به مرور از گوهر وجودی‌اش عاری‌اش کرد؛ که در مورد خاص دولت‌ها، این گوهر نهایتاً چیزی نیست مگر قابلیت آن‌ها برای هراس‌آفرینی. اما این در شرایط معاصر به چه معناست؟ کاملاً روشن نیست. شاید ساز و برگ موجود دولتی به تدریج و بر اثر بیرون کشیده شدن گوهرش از بالا و پایین (یعنی، به واسطهٔ رشد سازمان‌های بین‌المللی از یک‌سو، و تفویض اختیار به اشکال خودگردانی محلی و منطقه‌ای از سوی دیگر) به یک شیء تزیینی مبدل شود. شاید حکومت از خلال نمایش رسانه‌ای، به نمایشی ناب و ساده تطور یابد (تقریباً شبیه به آنچه پل لافارگ، داماد اهل هند غربی مارکس و نویسندهٔ «حق تنبل بودن»، وقتی نشان داد که پس از انقلاب، سیاستمداران هنوز می‌توانند عملکرد اجتماعی سودمندی را در صنعت تفریح و سرگرمی بر عهده گیرند، بدان اشاره می‌کرد). به احتمال زیاد، سقوط دولت به طرقی رخ خواهد داد که ما حتی قادر به پیش‌بینی آن‌ها نیستیم. اما شکی نیست که این روند، همین الان و به اشکالی در حال وقوع است. در همان حال که دولت‌های نولیبرال با تمرکز روزافزون اسلحه‌هایشان حول اجتماعات پیرامونی، به سمت اشکال نوینی از فئودالیسم حرکت می‌کنند، فضاهای مقاومتی که ما حتی از آن‌ها اطلاع نداریم گشوده می‌شوند. برنج‌کاران مرینا که در بخش پیشین توصیف کردم، چیزی را درک می‌کنند که بسیاری از اصطلاحاً انقلابیون درک نکرده‌اند: این‌که بعضی وقت‌ها احمقانه‌ترین کاری که کسی می‌تواند انجام دهد

این است که پرچمی سرخ یا سیاه برافرازد و اعلامیه‌های پرشور صادر کند. گاهی اوقات عمل معقول این است که فقط تظاهر کنیم هیچ چیز عوض نشده است، بگذاریم نمایندگان رسمی دولت کرامت خود را حفظ کنند و حتی در دفاترشان حاضر شوند و گاه و بی‌گاه چندتایی فرم پر کنند، اما در غیر این صورت، نادیده‌شان بگیریم.

مبانی یک علم ناموجود

اجازه دهید خطوط کلی چند حوزهٔ نظری را که قسمی از انسان‌شناسی آنارشیستی احتمالاً مایل به بررسی آن‌هاست ترسیم کنم:

۱. نظریهٔ دولت

دولت‌ها خصلت دوگانهٔ منحصربه‌فردی دارند. آن‌ها همزمان صور نهادینه‌شده‌ای از چپاول و اخاذی، و پروژه‌هایی آرمان‌شهرگرایانه‌اند. سویهٔ اول بی‌تردید شیوه‌ای را بازتاب می‌دهد که دولت‌ها در واقع توسط هر اجتماعی که به سطحی از خودمختاری نائل شده است، تجربه می‌شوند؛ در حالی که دومی همان است که دولت‌ها تمایل دارند در سوابق مکتوب به نظر بیایند.

به یک معنا، دولت‌ها نمونه‌ای عالی از«تمامیت تخیلی» هستند و بخش عمده‌ای از سردرگمی تاریخی موجود در نظریات دولت، به دلیل ناتوانی یا بی‌میلی در تصدیق این قضیه است. دولت‌ها در بیشتر مواقع، ایده‌ها و راه‌هایی هستند برای تصور نظم اجتماعی، به عنوان چیزی که بتوان به

آنها چنگ زد؛ مدل‌هایی از کنترل. به همین دلیل است که نخستین آثار شناخته‌شده در حوزهٔ نظریات اجتماعی، چه در ایران، چین یا یونان باستان، همواره در قالب نظریات «حکومتداری» چارچوب‌بندی شده‌اند. این دو نتیجهٔ فاجعه‌آمیز داشته است. یکی از این نتایج، بدنامی آرمان‌شهرگرایی بوده است (واژهٔ «اتوپیا» یا آرمان‌شهر در ابتدا تصویری از شهر آرمانی را، عموماً از منظر هندسی، به ذهن متبادر می‌سازد؛ تصویری که به نظر می‌رسد از اردوگاه ارتش سلطنتی باشد: فضایی هندسی که تماماً تجلی اراده‌ای یکتا و فردی، و فانتزی کنترل تمام عیار است). تمام این‌ها پیامدهای وخیمی در عرصهٔ سیاسی داشته است. نتیجهٔ دوم آن است که تمایل داریم دولت‌ها، نظم اجتماعی و حتی جوامع را عمدتاً متناظر با یکدیگر فرض کنیم. به عبارت دیگر، گرایشی وجود دارد که خودنمایانه‌ترین ادعاهای حکمرانان جهان را که گاهی حتی به پارانویا پهلو می‌زند، جدی بگیریم و فرض کنیم هر پروژهٔ کیهانی که آن‌ها داعیه‌دار پیگیری‌اش بودند، دست‌کم به صورت تقریبی با چیزی عینی و زمینی متناظر است. در حالی که احتمالاً این قبیل ادعاها در بسیاری از موارد، فقط در شعاع چند متری از شخص پادشاه معتبر بودند و بیشتر اتباع او به احتمال قوی، نخبگان حاکم را هر روزه مهاجمینی غارتگر می‌دانستند.

بنابراین، یک نظریهٔ مناسب در مورد دولت می‌باید در هر مورد با تمایز میان آرمان حاکمیت (که تقریباً می‌تواند هرچیزی باشد؛ نیاز به تقویت انضباط سبک نظامی، توانایی تدارک نمایشی کامل از زندگی سعادت‌مندانه که الهام‌بخش دیگران باشد، نیاز به تأمین بی‌نهایت قلب انسانی برای

خدایان به منظور دفع آخرالزمان...)، و سازوکار حاکمیت بیاغازد، بدون آن‌که فرض کند ضرورتاً تناظر چندانی میان آن‌ها وجود دارد (ممکن است وجود داشته باشد. اما باید به صورت تجربی ثابت شود). برای مثال، بخش عمده‌ای از اسطورهٔ «غرب» به توصیفات هرودوت از تصادم تاریخ‌ساز امپراطوری پارس، مبتنی بر نمونه‌ای آرمانی از اطاعت و قدرت مطلقه، با دولت‌شهرهای یونانی آتن و اسپارت، مبتنی بر آرمان‌های خودمختاری مدنی، آزادی و برابری، باز می‌گردد. مسئله این نیست که این ایده‌ها -خصوصاً بازنمایی‌های زندهٔ آن‌ها در آثار شاعرانی چون آیسخولوس و مورخینی چون هرودوت- فاقد اهمیتند؛ درک تاریخ غرب بدون آن‌ها احتمالاً ممکن نیست. اما همین اهمیت و سرزندگی آن ایده‌ها، مدت‌ها مورخین را نسبت به آن چیزی نابینا ساخت که بیش از پیش به واقعیتی آشکار بدل می‌گردد: امپراطوری هخامنشی با هر آرمانی که بر آن حاکم بود، وقتی نوبت به کنترل روزمرهٔ زندگی اتباعش می‌رسید، بسیار مسامحه‌کار بوده است؛ خصوصاً در مقایسه با سطح کنترل مردمان آتن بر بردگانشان، و اسپارتی‌ها بر اکثریت قریب به اتفاق جمعیت لاکونی، که بنده بودند. آرمان‌ها هرچه بودند، واقعیت برای بیشتر مردمی که درگیر آن بودند، کاملاً برعکس بود.

یکی از چشمگیرترین اکتشافات انسان‌شناسی تکاملی، کشف این واقعیت بوده است که وجود شاهان، نجبا و تمامی تجملات بیرونی سلطنت، بدون وجود دولت به معنای مکانیکی آن، کاملاً امکان‌پذیر است. باید به این نکته توجه کرد که این مسئله ممکن است برای تمام آن فیلسوفان سیاسی که جوهر بسیاری را صرف بحث در مورد نظریات

«حاکمیت» کرده‌اند اهمیت داشته باشد، زیرا چنین به نظر می‌رسد که اکثر شهریاران رییس دولت نبوده‌اند و شرایط فنی مطلوب آنان در واقع بر اساس آرمانی تقریباً غیرممکن استوار شده بوده است که در آن، قدرت سلطنتی در واقع موفق می‌شود ادعاهای کیهانی خود را به قالب کنترل دیوان‌سالارانهٔ اصیل بر جمعیت قلمرویی معین دربیاورد (در اروپای غربی چیزی شبیه به این در سده‌های شانزدهم و هفدهم آغاز شد، اما تقریباً از همان آغاز، قدرت شخصی شهریار با شخصیتی خیالی به نام «مردم» جایگزین شد تا دیوان‌سالاری کنترل تقریباً همه چیز را به دست گیرد). اما تا آنجا که من مطلعم، فیلسوفان سیاسی هنوز چیزی برای گفتن در این خصوص ندارند. به گمان من، این مسئله تا حد زیادی ناشی از انتخاب بسیار نابجای واژگان است. انسان‌شناسان تکاملی به قلمروهایی که فاقد دیوان‌سالاری‌های قاهرهٔ تمام‌عیار هستند تحت عنوان «رییس‌نشین» ارجاع می‌دهند؛ واژه‌ای که تصاویری بیشتر شبیه به «جرونیمو» یا «گاو نشسته» را به ذهن متبادر می‌سازد تا چیزی همانند سلیمان، لویی او یا امپراطور زرد. و البته خود چارچوب تکامل‌گرایان تضمین می‌کند که چنین ساختارهایی نه جایگزینی برای دولت، و نه حتی چیزی که دولت بتواند بدان تبدیل شود، بلکه چیزی تلقی شوند که بلافاصله مقدم بر ظهور دولت است. شفاف‌سازی تمام این‌ها، خود پروژهٔ تاریخی عظیمی خواهد بود.

۲. نظریه‌ای پیرامون موجودیت‌های سیاسی که دولت نیستند

بنابراین، یکی از پروژه‌ها این خواهد بود: بازاندیشی پیرامون مفهوم دولت به عنوان رابطه‌ای میان تخیل آرمان‌شهرگرایانه و واقعیت آشفتهٔ در برگیرندهٔ راهبردهای جنگ و گریز، سرآمدان غارتگر و سازوکارهای تنظیم و کنترل.

این همه، نیاز مبرم را به پروژه‌ای دیگر پررنگ می‌سازد: این پرسش که اگر بسیاری از موجودیت‌های سیاسی که عادت داشتیم، لااقل به معنای وبری کلمه، آن‌ها را دولت بدانیم دولت نیستند، پس چه هستند؟ و این مسئله برای امکان‌های سیاسی چه دلالت‌هایی دارد؟

از جهتی جالب است که چنین ادبیات نظری‌ای از پیش وجود ندارد. به گمان من، این نشانهٔ دیگری از این مسئله است که اندیشیدن خارج از چارچوب دولت‌گرا تا چه اندازه برای ما دشوار است. نمونه‌ای عالی از این امر وجود دارد: یکی از مطالبات مستمر فعالان «ضد جهانی‌شدن»، حذف محدودیت‌های مرزی بوده است. ما می‌گوییم اگر قرار است جهانی شویم بیایید جدی به آن فکر کنیم. مرزهای ملی را از بین ببرید. اجازه بدهید مردم هر طور که دوست دارند بیایند و بروند و هر کجا که دوست دارند زندگی کنند. این مطالبه عموماً از منظر انگاره‌ای از «شهروندی جهانی» صورت‌بندی می‌شود. اما این مطالبه بلافاصله اعتراضاتی را بر می‌انگیزد: آیا خواست «شهروندی جهانی» به معنای خواست نوعی «دولت جهانی» نیست؟ آیا واقعاً چنین چیزی را می‌خواهیم؟ بدین ترتیب، پرسش اصلی

این خواهد بود که چگونه می‌توانیم «شهروندی» را خارج از «دولت» تئوریزه کنیم. این پرسش عموماً معضلی ژرف و شاید غیرقابل رفع تلقی شده است؛ اما اگر با نگاهی تاریخی به آن بنگریم، درک این که چرا باید این‌گونه باشد دشوار می‌شود. مفاهیم مدرن شهروندی و آزادی سیاسی در غرب، معمولاً برآمده از دو سنت در نظر گرفته می‌شوند؛ سنتی که در آتن باستان ریشه دارد و سنت دیگری که عمدتاً از انگلستان قرون وسطی سرچشمه می‌گیرد (سنتی که عموماً به تصریح حقوق اشراف در برابر دربار در «منشور کبیر»، «اعلامیهٔ حقوق» و نظایر آن، و نیز به بسط متقاعب آن حقوق به سایر اقشار جمعیت باز می‌گردد). در واقع، هیچ اجماعی میان مورخین وجود ندارد که آتن دوران کلاسیک یا انگلستان قرون وسطی اصلاً دولت بوده‌اند یا خیر؛ و افزون بر این، [این عدم اجماع] دقیقاً به همین دلیل [است] که حقوق شهروندان در اولی، و امتیازات اشرافی در دومی، کاملاً استقرار یافته بودند. دشوار است به آتن دوران کلاسیک در مقام یک دولت، با انحصار قوا در دست سازوبرگ دولتی بیندیشیم، اگر در نظر بگیریم که آن سازوبرگ دولتیِ کمینه‌ای که وجود داشت، تماماً از بردگانی تشکیل می‌شد که در تملک جمعیِ شهروندان قرار داشتند. نیروی پلیس آتن از کمانداران سکایی تشکیل شده بود که از جایی که امروز روسیه یا اوکراین نام دارد آورده شده بودند و بخشی از جایگاه قانونی آنان برآمده از این واقعیت بود که بر اساس قوانین آتن، شهادت بردگان در دادگاه به عنوان مدرک قابل پذیرش نبود، مگر آن‌که تحت شکنجه به دست آمده باشد.

پس چنین موجودیت‌هایی را چه بنامیم؟ «رییس‌نشین»؟ ممکن است کسی بتواند جان، پادشاه انگلستان، را به معنای فنی و تکاملی کلمه، «رییس» بخواند؛ اما اطلاق این عنوان به پریکلس مهمل به نظر می‌رسد. همچنین دیگر نمی‌توانیم آتن را یک «دولت-شهر» بنامیم اگر اصلاً دولتی در کار نبوده است. به نظر می‌رسد که اصولاً ابزار فکری برای صحبت کردن دربارهٔ چنین چیزهایی را در اختیار نداریم. درمورد سنخ‌شناسی انواع دولت، یا موجودیت‌های دولت‌وار در دوره‌های متأخرتر نیز همین قضیه صدق می‌کند: مورخی به نام اسپرویت نشان داده است که دولت-ملت‌های مبتنی بر سرزمین، به هیچ روی تنها شکل موجود حکومت در قرون شانزدهم و هفدهم نبوده‌اند؛ احتمال‌های دیگری (دولت-شهرهای ایتالیایی که عملاً هرکدام یک دولت بودند؛ اتحادیهٔ هانز از مراکز تجاری هم‌پیمان که شامل تصور کاملاً متفاوتی از حاکمیت بودند) نیز وجود داشتند که -دست‌کم بلافاصله- موفق از آب درنیامدند، گرچه باطناً به همان اندازه بادوام و عملی بودند. خودم نشان داده‌ام که یکی از دلایل پیروزی نهایی دولت-ملت‌های مبتنی بر سرزمین این بوده است که در این آغازین مرحلهٔ جهانی‌شدن، نخبگان غربی می‌کوشیدند خود را با الگوی چین، تنها دولت موجود در آن زمان که به واقع به نظر می‌رسید با ایده‌آل آن‌ها از جمعیتی یکدست مطابقت دارد، همسو سازند؛ جمعیت یکدستی که در ادبیات کنفوسیوسی، منبع حاکمیت، آفرینندهٔ ادبیات بومی، تابع قانونی یکسان، تحت مدیریت دیوان‌سالارانی برگزیده بر اساس شایستگی‌های خود و تعلیم‌یافته در همان ادبیات بومی و... به شمار می‌آید. در بحران کنونیِ دولت-ملت‌ها و با رشد

فزاینـدهٔ نهادهـای بین‌المللـی، کـه هرچنـد بـه معنـای دقیـق کلمـه «دولـت» محسـوب نمی‌شـوند، امـا از بسـیاری جهـات بـه همـان انـدازه زیان‌بارنـد، و در برابـر تلاش‌هـای صورت‌گرفتـه بـرای خلـق نهادهـای بین‌المللـی دیگـری قـرار می‌گیرنـد کـه همـان کار دولت‌هـا را انجـام می‌دهنـد و بـه مراتـب کمتـر آسـیب می‌رسـانند، فقـدان چنیـن پیکـرهٔ تئوریکـی بـه بحرانـی اساسـی مبـدل شـده اسـت.

۳. باز هم نظریهٔ دیگری پیرامون سرمایه‌داری

هرچنـد حتـی مطـرح کـردن چنیـن داعیـه‌ای هـم نفرت‌انگیـز اسـت، امـا سـائق بی‌پایـان بـرای طبیعـی نشـان دادن سـرمایه‌داری بـه واسـطهٔ تقلیـل آن بـه موضوعـی مرتبـط بـا محاسـبات تجـاری، کـه بـه نوبـهٔ خـود ایـن ادعـا را میسـر می‌سـازد کـه سـرمایه‌داری قدمتـی بـه دیرینگـی تمـدن سـومر دارد، همـواره بـا صدایـی بلنـد طنین‌انـداز بـوده اسـت. حداقـل بـه نظریـه‌ای مناسـب بـرای ارزیابـی تاریـخ کار دسـتمزدی و روابطـی نظیـر آن نیـاز داریـم. زیـرا روی‌هم‌رفتـه، اکنـون اکثـر انسـان‌ها بیشـتر سـاعات بیـداری خـود را در کار مـزدی تلـف می‌کننـد، نـه در خریـد و فـروش؛ و کار دسـتمزدی اسـت کـه بیـش از همـه آنـان را بـه فلاکـت می‌کشـاند (از همیـن رو، انجمـن کارگـران صنعتـی جهـان (IWW) نگفـت کـه «ضدسـرمایه‌داری» اسـت، حتـی بـا ایـن کـه بـود؛ آن‌هـا مسـتقیماً بـه سـراغ اصـل مطلـب رفتنـد و گفتنـد کـه «ضـد نظـام دسـتمزدی» هسـتند). بـه نظـر می‌رسـد قدیمی‌تریـن قراردادهـای کار دسـتمزدی کـه مدارکـی از آن بـه دسـت مـا رسـیده اسـت، در واقـع قراردادهـای اجـارهٔ بـردگان باشـند. از چنیـن سـرمایه‌داری بـا

چنان ریشه‌هایی چه می‌توان انتظار داشت؟ همان‌طور که انسان‌شناسانی همچون جاناتان فریدمن معتقدند که برده‌داری باستان در واقع فقط نسخهٔ قدیمی‌تری از سرمایه‌داری بود، ما هم می‌توانیم به همان سادگی —و در واقع، به مراتب ساده‌تر- ادعا کنیم که سرمایه‌داری مدرن، در واقع نسخهٔ جدیدتری از برده‌داری است. به جای آن‌که افرادی ما را بفروشند یا اجاره بدهند، ما خودمان را اجاره می‌دهیم. اما در اساس، ترتیبات همانی است که بود.

٤. قدرت/جهل، یا قدرت/حماقت

دانشگاهیان شیفتهٔ استدلال میشل فوکو هستند که دانش و قدرت را همسان می‌انگارد و اصرار دارد که نیروهای سبعانه دیگر عامل مهمی در کنترل اجتماعی نیستند. آن‌ها شیفتهٔ این نظریات‌اند، زیرا تملقشان را می‌گوید: فرمولی عالی برای افرادی که دوست دارند خودشان را فعالان سیاسی رادیکال فرض کنند، حتی اگر تمام کاری که انجام می‌دهند نوشتن مقالاتی باشد که احتمالاً فقط توسط معدود افرادی در محیط دانشگاهی خوانده می‌شوند. البته اگر یکی از همین دانشگاهیان بخواهد به کتابخانهٔ دانشگاه رجوع کند و چندتایی از کتاب‌های فوکو را ورق بزند، اما فراموش کرده باشد کارت شناسایی معتبری به همراه بیاورد، و تصمیم بگیرد هر طور شده راهش را به مخزن کتابخانه باز کند، خیلی زود درمی‌یابد که نیروی سبعانه به واقع آن‌قدرها هم که دوست دارد تصور کند دور نیست: مردی با یک چماق بزرگ، که تعلیم دیده است دقیقاً با چه قدرتی مردمان را بزنند،

خیلی سریع سر می‌رسد تا شر او را کم کند.

در واقع، تهدید آن مرد با چماق بر تمامی لحظات زندگی ما سایه می‌افکند؛ بیشتر ما حتی از اندیشیدن به عبور از خطوط و موانع بی‌شماری که او وضع می‌کند چشم پوشیده‌ایم تا لازم نباشد وجود او را به خودمان یادآوری کنیم. اگر زن گرسنه‌ای را ببینید که در چند قدمی کپهٔ عظیمی از غذا ایستاده است —پیشامدی روزمره برای بیشتر ما که در شهر زندگی می‌کنیم- حتماً دلیلی وجود دارد که شما نمی‌توانید تکه‌ای غذا بردارید و به او بدهید. مردی با چماق بزرگ خواهد آمد و به احتمال بسیار زیاد شما را خواهد زد. برعکس، آنارشیست‌ها همواره از یادآوری او به ما مشعوف می‌شوند. برای مثال، اهالی اجتماع زاغه‌نشین کریستیانا در دانمارک، مناسک ویژه‌ای برای کریسمس دارند که در آن با لباس بابانوئل اسباب‌بازی‌ها را از فروشگاه برمی‌دارند و به بچه‌های کوچه و خیابان می‌بخشند؛ و بخشی از این کار فقط برای آن است که همگان بتوانند از تصویر پلیس‌هایی لذت ببرند که بابانوئل‌ها را کتک می‌زنند و اسباب‌بازی‌ها را از دستان بچه‌های گریان پس می‌گیرند.

چنین تأکیدات نظری‌ای، راه را بر بسط نظریه‌ای از رابطهٔ قدرت، نه با دانش، بلکه با جهل و حماقت می‌گشاید. زیرا خشونت، و مشخصاً خشونت ساختاری، آن‌جا که تمام قدرت در یک‌سو انباشته شده است، ایجاد جهل می‌کند. اگر این قدرت را داشته باشید که هر وقت بخواهید مردم را بزنید، لازم نیست زحمت چندانی به خودتان بدهید تا بفهمید اوضاع از نظر آن‌ها چگونه است، و به همین دلیل، به بیان ساده، این کار را نخواهید

کرد. بنابراین، مطمئن‌ترین راه برای ساده‌سازی ترتیبات اجتماعی، برای نادیده گرفتن بازی فوق‌العاده پیچیدهٔ دیدگاه‌ها، سوداها، بینش‌ها، امیال و ادراکات مشترکی که زندگی انسانی در واقع از آن‌ها ساخته شده است، وضع یک قانون و تهدید حمله به هر آن کسی است که آن قانون را زیر پا بگذارد. به همین دلیل است که خشونت، همواره منبع محبوب احمق‌ها بوده است: خشونت شکلی از حماقت است که پاسخ‌گویی به آن به روشی خردمندانه تقریباً ناممکن است. و البته، اُس و اساس دولت نیز همین است.

برخلاف تصور عمومی، این دیوان‌سالاری‌ها نیستند که موجب حماقت می‌شوند. آن‌ها روش‌هایی برای مدیریت موقعیت‌هایی هستند که از پیش و به صورت ذاتی احمقانه‌اند، زیرا نهایتاً بر مبنای دلبخواهانه بودن قدرت شکل گرفته‌اند.

این مسئله باید در نهایت به نظریه‌ای پیرامون رابطهٔ خشونت و تخیل بینجامد. چرا کوخ‌نشینان (قربانیان خشونت ساختاری) همیشه در خیال خود به این می‌اندیشند که زندگی کاخ‌نشینان (ذی‌نفعان خشونت ساختاری) چگونه می‌گذرد، اما تقریباً هیچ‌گاه به ذهن کاخ‌نشینان هم خطور نمی‌کند که کوخ‌نشینی چه شکلی است؟ این مسأله که انسان‌ها چنین موجودات همدلی هستند، عموماً به یکی از سنگرهای اصلی هر سیستم نابرابری بدل می‌شود –حداقل منکوب‌شدگان، به مراتب بیشتر از آنچه سرکوب‌گران به فکرشانند، به فکر سرکوب‌گران خود هستند- گرچه به نظر می‌رسد این مسئله خود ناشی از خشونت ساختاری باشد.

۵. بوم‌شناسی اتحادیه‌های داوطلبانه

این اتحادیه‌ها در چه اشکالی وجود دارند؟ در چه محیط‌هایی کامیاب می‌شوند؟ مفهوم غریب «رسته» اصلاً از کجا پیدا شده است؟

٦. نظریه‌ای در باب سعادت سیاسی

به جای نظریه‌ای که صرفاً به این می‌پردازد که چرا بیشتر مردمان در جهان معاصر، هیچ‌وقت چنین چیزی را تجربه نمی‌کنند. کار ساده‌ای خواهد بود.

۷. سلسله‌مراتب

نظریه‌ای که نشان دهد چگونه ساختارهای سلسله‌مراتب، طبق منطق خاص خودشان، ضرورتاً ضد-تصویر یا نفی خودشان را ایجاد می‌کنند. همه می‌دانیم که چنین می‌کنند!

۸. رنج و لذت: در باب خصوصی‌سازی میل

حکمتی مشترک میان آنارشیست‌ها، اتونومیست‌ها، موقعیت‌گرایان و دیگر انقلابیون نوین وجود دارد مبنی بر این که نسل پیشین انقلابیون عبوس، مصمم و از جان گذشته که جهان را فقط از منظر رنج‌هایش می‌شناسند، نهایتاً خودشان فقط رنج‌های بیشتری تولید خواهند کرد. مسلماً این اتفاق در گذشته به وقوع پیوسته است. تأکید بر لذت و کارناوال از همین روست؛ و بر ایجاد «نواحی خودمختار موقتی» که در آن‌ها می‌توان

طوری زندگی کرد که گویا از پیش آزاد هستیم. آرمان «فستیوال مقاومت» با موسیقی دیوانه‌کننده و عروسک‌های غول‌پیکر، بازگشتی کاملاً آگاهانه است به جهان غول‌ها و اژدهاهای حصیری اواخر قرون وسطی، تیرک‌های رقص و رقص‌های دسته‌جمعی؛ درست همان دنیایی که پیش‌قراولان پیوریتن «روح سرمایه‌داری» آن‌قدر از آن نفرت داشتند و سرانجام موفق شدند نابودش کنند. تاریخ سرمایه‌داری از حمله به مصرف جمعی و شادانه، تا ترویج مصرف به شکلی شدیداً فردگرایانه، خصوصی و حتی مخفیانه پیش رفته است (روی‌هم‌رفته، وقتی تمام افرد را ترغیب کردند که تمام وقت خود را به جای برگزاری ضیافت‌ها، صرف تولید کالا کنند، باید راهی برای فروش تمام آن کالاها پیدا می‌کردند)؛ فرآیند خصوصی‌سازی میل. پرسش نظری این است: چگونه می‌توان تمام این‌ها را با بینش نظری آزاردهندهٔ افرادی چون اسلاوی ژیژک آشتی داد: اگر کسی دوست دارد به نفرت قومی دامن بزند، ساده‌ترین راه برای این کار عبارت است از تمرکز بر راه‌های غریب و منحرفی که آن گروه دیگر برای کسب لذت دنبال می‌کند. اگر کسی می‌خواهد بر کمونالیته و اشتراک تأکید کند، ساده‌ترین راه این است که نشان دهد آن‌ها هم رنج می‌برند.

۹. یک یا چندین نظریه در باب از خود بیگانگی

این جایزهٔ نهایی است: ابعاد ممکن نوعی تجربهٔ غیربیگانه دقیقاً چیستند؟ کیفیات آن را چگونه می‌توان دسته‌بندی کرد یا مورد بررسی قرار داد؟ هر شکلی از انسان‌شناسی آنارشیستی که لیاقت این عنوان را

داشته باشد، ناگزیر از بذل توجه ویژه‌ای به این پرسش خواهد بود؛ چراکه تمام پانک‌ها، هیپی‌ها و اکتیویست‌ها از هر مسلکی، بیش از همه دقیقاً برای آموختنِ همین به سراغ انسان‌شناسی می‌آیند. این انسان‌شناسان هستند که به خاطر ترس از اتهام رمانتیک‌سازی جوامعی که مطالعه‌شان می‌کنند، حتی از گفتن این امتناع می‌کنند که ممکن است پاسخی برای این سؤال وجود داشته باشد، و برای جویندگان چاره‌ای نمی‌گذارند جز این که در آغوش رمانتیک‌های حقیقی بیفتند. پریمیتویست‌هایی همچون جان زرزان که می‌کوشند هر چیزی را که به نظر می‌رسد ما را از تجربهٔ ناب و بی‌واسطه جدا می‌کند از میان بردارند، سرانجام به از میان برداشتن مطلق همه چیز می‌رسند. آثار زرزان با محبوبیت روزافزون‌شان، به محکوم کردن خود وجود زبان، ریاضیات، محاسبهٔ زمان، موسیقی و تمام اشکال هنر و بازنمایی ختم می‌شوند. تمام این آثار، به صورت اشکالی از بیگانگی تألیف شده‌اند و ما را با شکلی ناممکن از آرمانی تکامل‌گرایانه رها می‌کنند: تنها موجود انسانی حقیقتاً غیربیگانه، حتی آن‌قدرها انسان هم نبوده است، بلکه بیشتر میمونی تمام‌عیار است که در حدود یک‌صد هزار سال پیش زندگی می‌کرده است؛ در نوعی ارتباط تله‌پاتی با همنوعانش که امروزه غیرقابل تصور است، و در وحدت با طبیعت وحشی. انقلاب حقیقی از دید زرزان، تنها می‌تواند به نحوی به معنای بازگشت به آن باشد. این که چگونه مدافعان این نحله همچنان موفق می‌شوند در حوزهٔ کنش سیاسی مؤثر مشارکت داشته باشند (چون تجربهٔ شخصی من نشان می‌دهد که برخی از آن‌ها اتفاقاً کارشان را هم خوب بلدند)، به‌خودی‌خود سؤال جامعه‌شناختی جالبی

است. اما مسلماً، ارائهٔ تحلیلی بدیل از مفهوم ازخودبیگانگی می‌تواند در این‌جا سودمند باشد.

می‌توانیم این تحلیل را به جای سنخ‌شناسی اشکال ازخودبیگانگی و اشکال بیگانه و غیربیگانهٔ کنش، با نوعی جامعه‌شناسی خرده-آرمان‌شهرها آغاز کنیم... درست همان لحظه‌ای که از اصرار بر ملاحظهٔ تمامی اشکال عمل فقط به واسطهٔ کارکردشان در بازتولید اشکال بزرگ‌تر و تام نابرابری در قدرت دست برداریم، قادر خواهیم بود روابط اجتماعی آنارشیستی و اشکال غیربیگانهٔ کنش را گرداگرد خود ببینیم. و این قضیه حیاتی است، زیرا نشان می‌دهد که آنارشیسم از پیش یکی از پایه‌های اساسی تعاملات انسانی است و همواره بوده است. ما تمام مدت خودمان را سامان می‌دهیم و مشغول یاری متقابل هستیم. همیشه همین‌طور بوده است. همچنین درگیر خلاقیت هنری هستیم که به باور من، در صورت بررسی آن آشکار می‌گردد که بسیاری از اشکال کمتر بیگانهٔ تجربه، معمولاً شامل عنصری از آن چیزی هستند که یک مارکسیست بت‌وارگی خواهد نامید. اگر بپذیرید (همان طور که مکرراً ادعا کرده‌ام) که تشکیلات انقلابی همواره دربرگیرندهٔ ائتلافی پنهان میان کسانی است که کمتر از دیگران ازخود بیگانه‌اند، و کسانی که بیشتر از دیگران تحت ظلم و ستم بوده‌اند، بسط چنین نظریه‌ای به غایت مبرم‌تر می‌شود.

سؤال: برای تعویض یک لامپ چند رأی‌دهنده لازم است؟
جواب: هیچ. چون رأی‌دهندگان قادر به تغییر هیچ چیز نیستند.

البته هیچ برنامهٔ آنارشیستی واحدی وجود ندارد —یا واقعاً نمی‌تواند وجود داشته باشد- اما بد نیست اگر بحثمان را با ارائهٔ ایده‌هایی دربارهٔ سوگیری‌های کنونی اندیشه‌ها و سازمان‌های آنارشیستی به پایان ببریم.

(۱) جهانی‌شدن و امحاء نابرابری‌های شمال-جنوب

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کرده‌ام، «جنبش ضدجهانی‌شدن» به صورت فزاینده‌ای ملهم از آرای آنارشیستی است. در بلندمدت، موضع آنارشیستی در مورد مسئلهٔ جهانی‌شدن روشن و آشکار است: انحلال دولت-ملت‌ها نهایتاً به معنای حذف مرزهای ملی خواهد بود. جهانی‌شدن به معنای اصیل آن، همین است. هر چیز دیگری دوز و کلک و شیادی است. اما فی‌الحال، انواع و اقسام پیشنهادات انضمامی در خصوص روش‌های بهبود شرایط حاضر، بدون پس افتادن به رویکردهای دولت‌گرایانه و

حمایت‌گرایانه وجود دارد. یک نمونه:

یک بار در طی جریان اعتراضی پیش از نشست مجمع اقتصاد جهانی (چیزی شبیه به یک سفر تفریحی برای غول‌های سرمایه، دانه‌درشت‌های شرکتی و سیاستمداران که دور هم جمع می‌شوند، در ضیافت‌های هتل والدورف آستوریا مشغول نوشیدن می‌شوند و تظاهر می‌کنند مشغول رایزنی برای پیدا کردن راه‌هایی برای تخفیف فقر جهانی هستند)، برای شرکت در گفت‌وگویی رادیویی با یکی از نمایندگان معترضین دعوت شدم. نهایتاً این مسئولیت به یکی دیگر از فعالان محول شد، اما من تا آنجا پیش رفته بودم که بتوانم برنامه‌ای سه‌ماده‌ای را که فکر می‌کردم به خوبی مسئله را پوشش می‌دهد تنظیم کنم. این سه ماده عبارت بودند از:

- بخشودگی بلافاصلهٔ دیون بین‌المللی (بخشودگی دیون فردی هم ایدهٔ بدی نخواهد بود، اما مسئلهٔ کاملاً متفاوتی است)؛
- الغای بلافاصلهٔ حقوق ثبت کشف و اختراع، و تمام حقوق مالکیت معنوی در حوزهٔ فن‌آوری که بیشتر از یک سال از ثبتشان گذشته است؛
- الغای تمامی محدودیت‌های موجود بر سر راه آزادی سفر یا اقامت در اقصی نقاط جهان.

بقیهٔ مشکلات خودشان به‌خودی‌خود حل خواهند شد. لحظه‌ای که یکی از شهروندان معمولی تانزانیا یا لائوس، دیگر از نقل مکان به مینیاپولیس یا روتردام منع نشود، حکومت تمام کشورهای ثروتمند و قدرتمند در جهان یقیناً به این نتیجه می‌رسند که هیچ چیز مهم‌تر از یافتن راهی

برای حصول اطمینان از ترجیح شهروندان تانزانیا و لائوس به ماندن در کشورشان نیست. واقعاً فکر می‌کنید نمی‌توانند راهی پیدا کنند؟

نکته این‌جاست که علی‌رغم لفاظی‌های بی‌پایان دربارهٔ «مسایل پیچیده، ظریف و مهارنشدنی» (توجیهاتی برای دهه‌ها پژوهش هزینه‌بر طبقات ثروتمند و پادوهای حقوق‌بگیرشان)، برنامهٔ آنارشیستی احتمالاً می‌تواند بسیاری از آن مسایل را در عرض پنج یا شش سال حل و فصل کند. اما ممکن است بگویید این مطالبات تماماً غیرواقع‌بینانه‌اند! حق با شماست. اما چرا غیرواقع‌بینانه؟ بیشتر از همه، به این دلیل که آن پولدارهایی که در والدورف جمع می‌شوند هرگز اجازهٔ چنین چیزی را نخواهند داد. به همین دلیل است که ما می‌گوییم آن‌ها خودِ مشکل هستند.

(۲) مبارزه علیه کار

مبارزه علیه کار همیشه در محور سازماندهی آنارشیستی بوده است. منظور من نه مبارزه برای شرایط کاری بهتر یا دستمزد بالاتر، بلکه مبارزه برای امحاء تمام و کمال کار به عنوان رابطهٔ سلطه است. به همین دلیل شعار اتحادیهٔ کارگران صنعتی جهان (IWW) نیز «علیه سیستم دستمزدی» بود. البته این هدفی درازمدت است. در کوتاه‌مدت، آنچه قابل امحاء نیست دست‌کم قابل تقلیل است. در آغاز قرن، اعضای اتحادیهٔ کارگران صنعتی جهان و دیگر آنارشیست‌ها نقشی اساسی در کسب پنج روز کاری و هشت ساعت کار روزانه برای کارگران ایفا کردند.

در اروپای غربی، اکنون حکومت‌های سوسیال دموکرات برای نخستین

بار پس از نزدیک به یک قرن، بار دیگر روزهای کاری هفته را کاهش می‌دهند. هرچند آنان نیز تغییراتی ناچیز را به اجرا می‌گذارند (از چهل ساعت به سی و پنج ساعت در هفته)، اما در ایالات متحده، هیچ‌کس حتی از همین هم سخنی به میان نمی‌آورد. در عوض آن‌ها مشغول بحث برای حذف ضریب یک و نیم حقوق اضافه‌کاری هستند؛ علی‌رغم این واقعیت که آمریکایی‌ها اکنون ساعات بیشتری را نسبت به تمام مردم دنیا، حتی ژاپنی‌ها، در حال کار می‌گذرانند. این‌گونه بود که وابلی‌ها (اعضای IWW) دوباره پیدایشان شد، با چیزی که حتی در دهۀ ۱۹۲۰ گام بعدی برنامۀ آن‌ها محسوب می‌شد: شانزده ساعت کار در هفته (۴ روز کاری، روزی ۴ ساعت کار). و باز هم در نگاه اول این مطالبه غیرواقع‌بینانه و حتی جنون‌آمیز به نظر می‌رسد. اما آیا کسی امکان‌پذیری آن را مطالعه کرده است؟ روی‌هم‌رفته، بارها ثابت شده است که بخش قابل توجهی از ساعات کاری در آمریکا در واقع فقط برای جبران مشکلات ناشی از این واقعیت ضرورت می‌یابد که آمریکایی‌ها بیش از اندازه کار می‌کنند (مشاغلی نظیر تحویل شبانه‌روزی پیتزا یا نگهداری از حیوانات خانگی را در نظر بگیرید، یا زنانی که مراکز مراقبت شبانه از فرزندان را اداره می‌کنند و مسئول مراقبت از کودکان زنانی هستند که ناگزیرند شب‌ها کار کنند... صرف نظر از ساعت‌ها تلاش بی‌پایان متخصصان برای بهبود آسیب‌های عاطفی و جسمی ناشی از کار بیش از حد، مصدومیت‌ها، خودکشی‌ها، طلاق‌ها، نزاع‌های خونین، تولید دارو برای خواباندن کودکان و...).

پس کدام شغل‌ها حقیقتاً ضروری‌اند؟

خوب، برای شروع، مشاغل بسیاری هستند که حذف آن‌ها به باور قاطبهٔ مردم، دستاوردی تمام‌عیار برای بشریت است. فروشندگان تلویزیونی، تولیدکنندگان لیموزین‌های اسپرت یا مثلاً وکلای شرکتی را در نظر بگیرید. همچنین می‌توانیم تمام صنعت تبلیغات و روابط عمومی را حذف کنیم، تمام سیاستمداران و زیردست‌هایشان را برکنار کنیم، تمام کسانی را که دورادور با سازمان‌های بهداشتی و درمانی همکاری می‌کنند از میان برداریم، بدون آن‌که حتی به کارکردهای ضروری اجتماعی نزدیک شده باشیم. حذف تبلیغات همچنین میزان تولید، حمل و نقل، و فروش کالاهای غیرضروری را کاهش خواهد داد؛ چراکه مردم اقلامی را که حقیقتاً به آن‌ها نیاز دارند یا آن‌ها را می‌خواهند، به طریقی پیدا خواهند کرد. حذف نابرابری‌های رادیکال اجتماعی به این معناست که دیگر به خدماتی که میلیون‌ها نفر امروزه به آن‌ها می‌پردازند نیازی نخواهیم داشت؛ مشاغلی چون دربانی، نیروهای امنیتی خصوصی، نگهبانان زندان یا گروه‌های ضربت پلیس، و ارتش هم که ناگفته پیداست. از اینجا به بعد نیازمند پژوهش خواهیم بود. کارشناسان مالی، کارکنان بیمه و سرمایه‌گذاران بانکی، همگی ذاتاً موجوداتی طفیلی‌اند، اما ممکن است کارکردهای مثبتی در این مشاغل وجود داشته باشد که نتوان به سادگی آن‌ها را با نرم‌افزار جایگزین کرد. اگر کارهایی را شناسایی کنیم که انجام دادنشان برای حفظ یک زندگی راحت با استانداردهای پایداری بوم‌شناختی ضروری است و ساعات کاری را بر اساس آن‌ها از نو توزیع کنیم، عاقبت شاید متوجه شویم که مطالبهٔ وابلی‌ها از قضا کاملاً واقع‌بینانه است. مخصوصاً اگر در نظر داشته باشیم

که هیچ‌کس مجبور نخواهد بود بر خلاف میلش کار خود را بعد از چهار ساعت متوقف کند. آدم‌های زیادی هستند که کارشان را به طور قطع بیشتر از پرسه‌زدن‌های بی‌هدف و بیکار ماندن در تمام طول روز دوست دارند (به همین دلیل است که در زندان‌ها، وقتی می‌خواهند یک زندانی را تأدیب کنند حق کار کردن را از او می‌گیرند) و اگر کسی آن چرخهٔ بی‌پایان تحقیر و بازی‌های سادو-مازوخیستی را که ناگزیر از سازماندهی سلسله‌مراتبی بالا به پایین نشأت می‌گیرند از میان برده باشد، می‌توان انتظار داشت که افراد بیشتری به کارشان علاقه‌مند شوند. حتی شاید معلوم شود که هیچ‌کس مجبور نیست بیشتر از آنچه دلش می‌خواهد کار کند.

یک یادداشت کوتاه:

باید اعتراف کنم که این همه، مستلزم سازماندهی مجدد کامل کار است؛ نوعی سناریوی «پس از انقلاب» که پیش‌تر هم گفته‌ام، حتی برای شروع اندیشیدن به ظرفیت‌های بشری، ابزاری ضروری است، حتی با این که انقلاب هیچ‌گاه چنین اشکال آخرالزمانی‌ای به خود نخواهد گرفت. البته این مسئله دوباره پرسش «چه کسی کارهای کثیف را انجام خواهد داد؟» را به میان خواهد آورد؛ سؤالی که همیشه پیش روی آنارشیست‌ها و دیگر آرمان‌شهرگرایان قرار داشته است. پیتر کروپوتکین سال‌ها پیش کاذب بودن این بحث را خاطرنشان کرده است. هیچ دلیلی نیست که کارهای کثیف باید وجود داشته باشند. اگر وظایف نامطلوب را به صورتی برابر میان افراد تقسیم کنیم، که یعنی بزرگ‌ترین دانشمندان و مهندسان هم باید این وظایف را انجام دهند، می‌توان چشم‌انتظار اختراع آشپزخانه‌های خود-نظافت‌گر و

ربات‌های معدنچی در آینده‌ای بسیار نزدیک بود.

البته تمام این‌ها بحث‌هایی حاشیه‌ای هستند، زیرا کاری که در آخرین بخش این جستار حقیقتاً به دنبال انجامش هستم، تمرکز روی یک موضوع است:

(۳) دموکراسی

این بحث می‌تواند به خواننده فرصتی بدهد تا به طور اجمالی دریابد سازماندهی آنارشیستی یا ملهم از آنارشیسم، عملاً چگونه است —برخی از پایه‌های دنیای نو در صدف دنیای کهنه ساخته می‌شوند- و برای نشان دادن دیدگاه تاریخی-قوم‌نگارانه‌ای که کوشیده‌ام در این کتاب بسط دهم، علم ناموجودِ ما ممکن است به کار بیاید.

نخستین چرخهٔ خیزش جهانی نوین —آن چیزی که رسانه‌ها همچنان اصرار دارند به صورت تمسخرآمیزی از آن با نام «جنبش ضد جهانی‌شدن» یاد کنند- از شهرداری‌های خودمختار در منطقهٔ چیاپاس مکزیک آغاز شد و به شوراهای محلی در بوئنوس‌آیرس و دیگر شهرهای آرژانتین کشیده شد. تعریف تمام داستان در حوصلهٔ این بحث نیست: داستانی که با رد ایدهٔ تصرف قدرت نزد زاپاتیستاها و در مقابل، تلاششان برای ساختن مدلی از خود-سازماندهی دموکراتیک برای الهام‌بخشی به تمام نواحی مکزیک آغاز می‌شود؛ تأسیس شبکه‌ای بین‌المللی (کنش جهانی خلق، یا PGA) که بعد فراخوان‌هایی را برای روزهای اعتراض علیه سازمان تجارت جهانی

(در سیاتل)، سازمان جهانی پول (در واشنگتن، پراگ و ...) و نظایر آن صادر کرد؛ و نهایتاً، فروپاشی اقتصاد آرژانتین و خیزش‌های روزافزون مردم که بار دیگر به نفی این ایده پرداختند که صرفاً با جابه‌جایی مجموعه‌ای از سیاستمداران با مجموعه‌ای دیگر می‌توان مشکلات را حل کرد. شعار جنبش آرژانتین از همان روز نخست این بود: همه‌شان بروند به جهنم! آنان به جای حکومتی جدید، شبکه‌ای گسترده از نهادهای بدیل را ایجاد کردند که شوراهای مردمی حاکم بر محلات شهری (تنها محدودیت موجود برای مشارکت در این شوراها این بود که اعضای آن نباید در هیچ حزب سیاسی‌ای عضو می‌بودند)، صدها کارخانهٔ اشغال‌شده و تحت مدیریت کارگران، نظامی پیچیده از «مبادلات پایاپای» و نظام پولی بدیل نوظهور برای ادارهٔ آن را دربرمی‌گرفت؛ به بیانی کوتاه، تنوعی بی‌پایان از مضمون دموکراسی مستقیم.

و تمام این اتفاقات کاملاً خارج از دیدرس رسانه‌های بزرگ رخ می‌دادند؛ رسانه‌هایی که لحظهٔ زایش جنبش‌های بزرگ مردمی را هم از دست داده بودند. سازمان این کنش‌ها قرار بود تصویر زنده‌ای باشد از آنچه یک جهان حقیقتاً دموکراتیک به آن شبیه است؛ از عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی به سازمانی دقیق از گروه‌ها و شوراهای سخنگویان همبسته، که همگی بدون ساختار رهبری عمل می‌کنند و همیشه بر اساس اصول دموکراسی مستقیم مبتنی بر اجماع شکل گرفته‌اند. آن سازمان به همان شکلی است که بیشتر افراد، زمانی که صرفاً پیشنهاد وجود چنین سازمانی را می‌شنوند، آن را به عنوان خواب و خیال کنار می‌زنند؛ اما این سازمان در عمل نتیجه

داد و آن قدر خوب هم نتیجه داد که نیروهای پلیس، شهری پس از شهر دیگر، در یافتن راهی برای مقابله با آن عاجز ماندند. البته این ناتوانی تا حدی به خاطر تاکتیک‌های بی‌سابقهٔ مردم بود (صدها کنشگر اجتماعی در لباس پَری، نیروهای پلیس را با پرهای گردگیری قلقلک می‌دادند، یا پیچیده در تیوب‌های بادشدهٔ داخل تایر ماشین‌ها و بالشتک‌های لاستیکی، درست مثل آدمک لاستیکی نماد کارخانهٔ میشلین، روی سنگرهای خیابانی می‌ایستادند در حالی‌که به هیچ‌کس آسیبی نمی‌رساندند اما متقابلاً در برابر باتوم‌های پلیس هم ضربه‌ناپذیر شده بودند)؛ تاکتیک‌هایی که مقولات سنتی خشونت و عدم خشونت را کاملاً به هم ریخت.

زمانی که معترضین در سیاتل شعار می‌دادند «دموکراسی این شکلی است»، منظورشان معنای تحت‌اللفظی کلمه بود. آن‌ها در چارچوب بهترین سنت کنش مستقیم، نه‌تنها مخالفت خود را با شکل مشخصی از قدرت سیاسی نشان دادند، بلکه سازوکارهای درونی آن را نیز آشکار ساختند و به معنای واقعی کلمه کوشیدند تا آن را از مسیر خود خارج سازند: آن‌ها این کار را به طریقی انجام دادند که آشکار ساخت چرا این قبیل روابط که آن شکل از قدرت بر آن‌ها مبتنی است، روابطی زاید و غیرضروری محسوب می‌شوند. به همین دلیل است که تمام آن ایرادگیرانی که جنبش را تحت سیطرهٔ مشتی جوان فاقد انسجام ایدئولوژیک می‌دانند کاملاً به بیراهه رفته‌اند. این تنوع یکی از نتایج شکل غیرمتمرکز سازماندهی است، و این شکل از سازماندهی، خودِ ایدئولوژی جنبش به شمار می‌آمد.

واژهٔ محوری در این جنبش نوین، واژهٔ «فرآیند» است که مراد از آن،

فرآیند تصمیم‌گیری است. در آمریکای شمالی، تصمیم‌گیری تقریباً همواره به واسطهٔ فرایندی از رسیدن به اجماع صورت می‌گیرد. این فرآیند، همان‌گونه که پیش‌تر نیز نشان دادم، به لحاظ ایدئولوژیک به مراتب کمتر از آنچه به نظر می‌رسد سرکوب‌کننده است، زیرا فرض موجود در پس تمامی فرآیندهای صحیح مبتنی بر اجماع آن است که هیچ‌کس نباید حتی تلاش کند دیگران را به دیدگاه کلی خود متمایل سازد؛ نکتهٔ اساسی در فرآیند اجماع این است که به گروه اجازه دهیم در مورد مسیر عمومی عمل تصمیم بگیرد. بدین‌ترتیب، به جای دادن رأی مثبت یا منفی به یک پیشنهاد، پیشنهادات دوباره و دوباره به اجرا درمی‌آیند، متوقف می‌شوند یا اصلاح می‌گردند، تا زمانی که به سازواره‌ای برسیم که همه بتوانند با آن کنار بیایند. زمانی که این فرآیند به مرحلهٔ نهایی خود، یعنی در واقع مرحلهٔ «یافتن اجماع» می‌رسد، دو سطح ممکن از اعتراضات وجود خواهد داشت: می‌توان «کنار ایستاد» که به این معناست که «من از این خوشم نمی‌آید و در آن مشارکت نخواهم کرد»؛ یا می‌توان «راه را سد کرد» که تأثیری همانند حکم وِتو دارد. یک نفر فقط در صورتی می‌تواند راه را بر تصمیمی سد کند که احساس کند پیشنهادی، تعرض به اصول بنیادین یا علل وجودی آن گروه است. می‌توان گفت کارکردی که در قانون اساسی ایالات متحده به دادگاه‌ها تفویض شده است تا تصمیمات قانونگذاری را در صورت تعارض با اصول قانون اساسی نسخ کند، در این‌جا به یکایک افرادی تفویض شده است که شجاعت لازم را برای ایستادن در برابر ارادهٔ مشترک گروه داشته باشند (هرچند همواره راه‌هایی هم برای مقابله با سد

کردن‌هـای غیراصولـی وجـود دارد).

می‌تـوان بـه تفصیـل در مـورد روش‌هـای دقیـق، و بـه طـرز شـگفت‌آوری پیچیـده سـخن گفـت کـه بسـط یافته‌انـد تـا سـلامت عملکـرد ایـن فرآیندهـا را تضمیـن کننـد؛ اشـکال تعدیل‌یافتـهٔ اجمـاع کـه در گروه‌هـای بزرگ‌تـر مـورد نیـاز خواهنـد بـود؛ طرقـی کـه اجمـاع بـا اسـتفاده از آنهـا، و بـه واسـطهٔ تضمیـن ایـن کـه هیچکـس پیشـنهادی بـه گـروه ارائـه نخواهـد کـرد مگـر آنکـه حقیقتـاً پیشـنهادی بـرای ارائـه کـردن داشـته باشـد، و بـا ضمانـت برابـری جنسـیتی در حل و فصـل تعارضـات، بـه تقویـت الگـوی تمزکززدایانـه می‌پـردازد... نکتـه این‌اسـت کـه ایـن شـکل از دموکراسـی مسـتقیم بـا انواعـی کـه معمـولاً بـا ایـن واژه ملازم می‌دانیـم تفـاوت دارد؛ یـا لااقـل بـا آن شـکلی کـه عمومـاً توسـط آنارشیسـت‌های نسـل پیشـین در اروپـا و آمریـکای شـمالی بـه کار گرفتـه می‌شـد، یـا هنـوز در شـوراهای شـهری آرژانتیـن از آن اسـتفاده می‌شـود. در آمریـکای شـمالی، فرآینـد اجمـاع بیـش از هـر چیـز دیگـر از طریـق جنبـش فمینیسـتی، و بـه عنـوان بخشـی از واکنـش شـدید علیـه برخـی از الگوهـای رهبـری زیان‌بخـش، خودمحـور و مردانـهٔ چـپ نـو در سـال‌های دهـهٔ ۱۹۶۰ ظاهـر شـد. بخـش عمـده‌ای از ایـن رونـد در اصـل از کویکرهـا و گروه‌هـای ملهـم از کویکرهـا اتخـاذ شـد؛ کویکرهـا بـه نوبـهٔ خـود مدعـی تأثیرپذیـری از الگوهـای عمـل سرخپوسـتان بومـی آمریـکا هسـتند. دشـوار بتـوان صحـت ایـن ادعـا را در بسـتری تاریخـی تأییـد کـرد؛ امـا بـه هـر حـال، تصمیم‌گیـری بومیـان آمریـکا معمـولاً بـه شـکلی از اجمـاع صـورت می‌گرفـت. در واقـع، اکثـر شـوراهای مردمـی امـروزه در گوشـه و کنـار جهـان از همیـن روش اسـتفاده می‌کننـد: از اجتماعاتـی بـه زبـان تزلتـال، تزوتزیـل و

توخولوبال در چیاپاس، تا فوکون‌اولوناهای مالاگاشی. پس از دو سال زندگی در ماداگاسکار، وقتی نخستین بار به جلسات «شبکهٔ کنش مستقیم» (DAN) در نیویورک رفتم، از دیدن این سطح از مشابهت جا خوردم؛ تفاوت اصلی در آن بود که فرآیندهای DAN به مراتب رسمی‌تر و صریح‌تر بودند. این موضوع باید به این دلیل باشد که تمام اعضای DAN تازه داشتند یاد می‌گرفتند که چطور به این روش تصمیم‌گیری کنند و همه چیز ناگزیر می‌بایست به دقت تشریح می‌شد؛ در حالی که در ماداگاسکار، همه این روند را از زمانی که آغاز به سخن گفتن می‌کردند، در پیش می‌گرفتند.

در واقع، همان‌طور که انسان‌شناسان هم به خوبی می‌دانند، تقریباً تمامی اجتماعات شناخته‌شدهٔ انسانی که به صورت گروهی تصمیم‌گیری می‌کنند، گونه‌ای از همان چیزی را که من «فرایند اجماع» می‌نامم به کار گرفته‌اند؛ این یعنی تمام اجتماعاتی است که به طریقی از سنت یونان باستان بهره نمی‌گیرند. دموکراسی اکثریت‌گرا در معنایی شبیه به چیزی که در کتاب «انتظام قانونی رابرت» آمده است، به ندرت به‌خودی‌خود پدیدار می‌شود. عجیب است که به نظر می‌رسد تقریباً هیچ‌کس، از جمله انسان‌شناسان، از خودش نمی‌پرسد چرا اوضاع باید چنین باشد.

یک فرضیه

دموکراسی اکثریت‌گرا در اصل خود، ذاتاً نهادی نظامی بود.

قطعاً! این سوگیری تاریخ‌نگاری غربی است که این نوع از دموکراسی را به طور کلی تنها شکل دموکراسی در نظر می‌گیرد. معمولاً به ما گفته

شده است که دموکراسی در یونان باستان ریشه دارد؛ یک نوآوری یونانی مانند علم یا فلسفه. هرگز به تمامی روشن نیست که این حرف به چه معناست. آیا قرار است باور کنیم که پیش از آتنیان، هرگز در هیچ‌جا به ذهن هیچ‌کس خطور نکرده بود که تمام اعضای اجتماع را گرد هم بیاورد تا به طریقی تصمیمات مشترک را اتخاذ کنند که در آن به همگان فرصتی برابر برای حرف زدن داده شود؟ این حرف مسخره است. روشن است که جوامع برابری‌خواه بسیاری در تاریخ وجود داشته‌اند –خیلی‌هایشان به مراتب برابری‌خواه‌تر از آتنی‌ها بوده‌اند و خیلی‌هایشان پیش از سال پانصد قبل از میلاد وجود داشته‌اند– و بدیهی است که آن‌ها رویه‌هایی برای رسیدن به تصمیم‌هایی با اهمیت جمعی داشته‌اند. با این وجود، همیشه به طریقی فرض بر این بوده است که این رویه‌ها، هرچه هم که بوده‌اند، نمی‌توانسته‌اند به معنای صحیح کلمه «دموکراتیک» بوده باشند.

حتی متفکرانی که در غیر این صورت، اعتبار خدشه‌ناپذیری مبتنی بر رادیکال بودن و دفاع از دموکراسی مستقیم دارند، در تلاش برای توجیه این نگرش، خودشان را عموماً به کوچهٔ علی چپ می‌زنند. مورای بوکچین اجتماعات برابری‌خواه غیرغربی را «مبتنی بر خویشاوندی» می‌داند (و یونان چنین نیست؟ البته آگورای آتنی خودش مبتنی بر خویشاوندی نبوده است، اما فوکون‌اولونای مالاگاشی یا سه‌کای مردمان بالی نیز چنین نیستند. پس چه؟). کورنلیوس کاستوریادیس می‌گوید: «ممکن است کسانی از دموکراسی ایروکوا یا بربر سخن بگویند، اما این سخنان سوءاستفاده از این واژه است. آن‌ها جوامعی بدوی هستند که باور دارند نظم اجتماعی را خدایان یا ارواح به آنان ارزانی داشته‌اند، به جای این‌که آن را همانند آتنی‌ها، امری ساختهٔ دست خودشان بدانند» (واقعاً؟ واقعیت این است که «اتحادیهٔ ایروکوا» یک

سازمان قراردادی بود؛ توافقی مشترک که در دوران تاریخی ایجاد شده و در معرض بازنگری مداوم بوده است). چنین بحث‌هایی هیچ وقت بامعنا نیستند. اما در واقع لازم نیست که باشند، چون در واقع این جا اصلاً با استدلال سر و کار نداریم، حتی استدلالی سرسری.

دلیل واقعی برای بی‌میلی بیشتر پژوهشگران به «دموکراتیک» دانستن روستاهای سولاوزی یا تالنسی —البته غیر از نژادپرستی صرف آنان و عدم تمایل به تصدیق این که یکایک افرادی که به دست غربی‌ها و نسبتاً بدون احساس گناه سلاخی شدند موجوداتی هم‌طراز و هم‌نوع با پریکلس بودند- این واقعیت است که آن مردمان رأی نمی‌دهند. باید اعتراف کرد که این واقعیت جالب توجه است. اما چرا؟ اگر این ایده را بپذیریم که بلندکردن دست در صورت موافقت با یک چیز، یا ایستادن موافقین در یک سوی میدان و مخالفین در سوی دیگر، واقعاً چنان ایده‌های فوق‌العاده پیچیده‌ای نیستند که اگر نوابغی باستانی آن‌ها را «ابداع» نمی‌کردند، هیچ‌گاه به ذهن کس دیگری هم خطور نمی‌کردند، پس چرا این روش‌ها تا این اندازه به ندرت مورد استفاده قرار می‌گرفته‌اند؟ در این‌جا نیز به نظر می‌رسد مثال نقضی آشکار در اختیار داریم. بارها و بارها، در سراسر جهان، از استرالیا تا سیبری، اجتماعات برابری‌خواه نشان داده‌اند که گونه‌ای از فرآیند اجماع را به الگوهای رأی‌گیری ترجیح می‌دهند. چرا؟

توضیح پیشنهادی من چنین است: در اجتماعی با روابط رو در رو، بسیار ساده‌تر است که دریابیم بیشتر اعضای آن اجتماع می‌خواهند چه کاری انجام دهند، تا این‌که بفهمیم چطور می‌شود آن‌ها را قانع کرد تا آن کار را کنار بگذارند. تصمیم‌گیری اجماعی، وجه مشخصهٔ جوامعی است که در آن‌ها هیچ راهی برای وادار کردن اقلیت به موافقت با تصمیم‌های اکثریت وجود ندارد؛

یا به خاطر این که هیچ دولتی برخوردار از انحصار قوای قهریه وجود ندارد، یا به این خاطر که دولت در تصمیم‌گیری‌های محلی دخالت نمی‌کند. اگر هیچ راهی وجود نداشته باشد که به واسطهٔ آن بتوان کسانی را که تصمیم اکثریت را ناخوشایند می‌دانند وادار کرد با آن تصمیم همراه شوند، آن‌گاه آخرین کاری که ممکن است کسی به دنبال آن باشد رأی‌گیری خواهد بود: مسابقه‌ای عمومی که نهایتاً کسی بازندهٔ آن خواهد بود. بدین‌ترتیب، رأی‌گیری مطمئن‌ترین وسیله برای تضمین تحقیرها، کین‌ها، نفرت‌ها، و در پایان، فروپاشی اجتماعات است. آنچه فرآیندی پیچیده و دشوار برای دستیابی به اجماع تلقی می‌شود، در واقع فرآیندی طولانی است برای حصول اطمینان از این که هیچ‌کس با این احساس که رأی او به تمامی نادیده گرفته شده است از آن محل نمی‌رود.

می‌توانیم بگوییم دموکراسی اکثریتی تنها زمانی می‌تواند پدیدار شود که دو عامل با هم مقارن شوند:

این احساس که در تصمیم‌گیری گروهی، افراد باید حق بیان برابر داشته باشند؛ و وجود ساز و برگی قهری که بتواند تصمیمات اخذشده را اجرا کند. در بخش اعظم تاریخ انسانی، وجود همزمان هر دو عامل شدیداً نامعمول بوده است. همچنین در جاهایی که جوامع برابری‌خواه وجود داشته‌اند، معمولاً اعمال قدرت قهریهٔ نظام‌مند ناپسند دانسته می‌شده است. در جاهایی هم که ماشین اعمال قهر وجود داشت، حتی به ذهن گردانندگان آن نیز خطور نمی‌کرد که مشغول اجرای هر شکلی از ارادهٔ عمومی هستند.

بر همین اساس، این مسئله که یونان باستان یکی از رقابتی‌ترین جوامع در تاریخ بشر بوده است، ارتباطی بدیهی با بحث می‌یابد. یونان باستان جامعه‌ای بود که تمایل داشت همه چیز را به مسابقهٔ عمومی بگذارد؛ از ورزش‌ها تا

فلسفه یا نمایش‌های تراژیک یا تقریباً هر چیز دیگر. بنابراین، چندان جای شگفتی نیست اگر آن‌ها تصمیم‌گیری سیاسی را نیز به مسابقه‌ای عمومی مبدل ساخته باشند. اما با این‌حال، واقعیت مهم‌تر این است که تصمیم‌ها در یونان توسط افراد مسلح گرفته می‌شد. ارسطو در کتاب سیاست خود اشاره می‌کند که ساختار دولت‌شهرهای یونانی عموماً به نیروی غالب در میان نیروهای نظامی آن شهر بستگی داشته است: اگر سواره‌نظام غالب باشد، آن جامعه یک آریستوکراسی خواهد بود، چراکه اسب گران است. اگر پیاده‌نظام سنگین غالب باشد، حکومت الیگارشی خواهد بود چراکه فقط آن‌ها می‌توانند از پس هزینه‌های تمرین و تجهیز خود برآیند. اگر قدرت ارتش در اختیار نیروی دریایی و پیاده‌نظام سبک باشد، می‌توان انتظار دموکراسی را داشت، چراکه هرکسی می‌تواند پارو بزند یا از فلاخن استفاده کند. به بیان دیگر، اگر یک نفر سلاح به دست دارد، دیگران مؤکداً ناگزیرند عقیدهٔ او را به حساب آورند. نحوهٔ عملکرد این قاعده را در صریح‌ترین شکل آن، می‌توان در کتاب آناباسیس، نوشتهٔ گزنفون دید که قصهٔ ارتشی از مزدوران یونانی را روایت می‌کند که ناگهان خودشان را بدون فرمانده و در جایی نامعلوم در سرزمین پارس می‌یابند. آن‌ها افسران جدیدی برمی‌گزینند و سپس به آراء عمومی رجوع می‌کنند تا ببینند چه کار باید بکنند. در چنین شرایطی، حتی اگر آراء شصت به چهل هم باشد، می‌توان موازنهٔ قوا را دید و دریافت که چه روی می‌داد اگر کار واقعاً به ضربات شمشیر می‌کشید. در این شرایط، هر رأی، به معنای واقعی کلمه، یک فتح محسوب می‌شد.

لژیون‌های رومی هم متشابهاً می‌توانستند دموکراتیک باشند؛ درست به همین دلیل است که هیچ‌وقت به آن‌ها اجازهٔ ورود به شهر رم داده نمی‌شد. و زمانی که ماکیاولی انگارهٔ جمهوری دموکراتیک را در سپیده‌دم عصر «مدرن»

احیا کرد، بلافاصله به انگارهٔ افراد مسلح بازگشت.

این مسائل به نوبهٔ خود به توضیح خودِ واژهٔ دموکراسی کمک می‌کنند؛ واژه‌ای که به نظر می‌رسد توسط مخالفان نخبه‌گرای دموکراسی در مقام توهین و بدنامی جعل شده است: از نظر لغوی، دموکراسی به معنای «زور» یا حتی «خشونت» مردم است. استفاده از کراتوس به جای آرخوس. نخبه‌گرایانی که این واژه را ابداع کردند همیشه دموکراسی را چیزی می‌دیدند نه چندان دور از شورش صرف یا غوغاسالاری؛ گرچه البته راه‌حل آنان سلطهٔ همیشگی فردی دیگر بر مردم بود. و طعنه‌آمیز آن‌که هرگاه این افراد موفق می‌شدند با اتکا به این دلیل، دموکراسی‌ای را سرنگون کنند، که اتفاقی معمول محسوب می‌شده است، نتیجه این بود که باز هم تنها راه شناختن ارادهٔ عمومی دقیقاً از طریق آشوب و شورش بود؛ عملی که مثلاً در امپراطوری روم یا در انگلستان قرن هجدهم شکلی کاملاً نهادینه به خود گرفته بود.

تمام این حرف‌ها بدان معنا نیست که دموکراسی‌های مستقیم —مانند آنچه مثلاً در شهرهای قرون‌وسطایی یا در نشست‌های شهری نیوانگلند اعمال می‌شد- معمولاً رویه‌هایی منظم و شرافت‌مندانه نبوده‌اند؛ چراکه می‌توان چنین گمان کرد که در آن‌ها هم در عمل، مبنای معینی از طلب اجماع جریان داشته است. با این وجود، همین سنگ بنای نظامی بود که به مؤلفان *اوراق فدرالیستی*، همچون قاطبهٔ مردان اهل قلم در آن روزگار، این امکان را داد تا مسلم فرض کنند که آنچه «دموکراسی» می‌نامند —و مقصودشان از آن کلمه دموکراسی مستقیم بود- جدا از این که حقوق اقلیت‌ها -اقلیتی که در این مورد خاص مد نظر بود اغنیا هستند- را به

مخاطره می‌اندازد، ماهیتاً بی‌ثبات‌ترین و آشفته‌ترین شکل حکومت است. واژهٔ دموکراسی فقط زمانی توانست کاملاً دگرگون شود تا اصل نمایندگی را در برگیرد که در منظر نظریه‌پردازان سیاسیِ نجیب‌زاده از نو احیا شد و معنای امروزین خود را به دست آورد (واژهٔ نمایندگی نیز خود تاریخ جالبی دارد، زیرا همان‌گونه که کورنلیوس کاستوریادیس اشاره می‌کند، این واژه در اصل به نمایندگان مردم در پیشگاه شاه، و در حقیقت به نوعی سفیر داخلی ارجاع داشته است، نه به کسانی که خود به هر نحوی قدرت را به دست دارند).

بر همین اساس، آنارشیست‌ها بر این باورند که اصرار نظریه‌پردازان سیاسی دست راستی مبنی بر این‌که «آمریکا قسمی از دموکراسی نیست، بلکه جمهوری است» به یک معنا درست است. تفاوت میان این دو گروه در اینجاست که آنارشیست‌ها با این مسئله مشکل دارند. آن‌ها باور دارند که آمریکا باید دموکراسی باشد. گرچه شمار فزاینده‌ای از افراد پذیرفته‌اند که نقد سنتی نخبه‌گرایانه از دموکراسی مستقیم اکثریتی نیز کاملاً بی‌پایه و اساس نیست.

من پیش‌تر نیز اشاره کرده‌ام که تمامی نظام‌های اجتماعی به یک معنا درگیر جنگ با خودشانند. آن نظام‌هایی که مایل به استقرار سازوبرگ خشونت برای اجرای تصمیمات نیستند به ناگزیر باید سازوبرگی برای خلق و صیانت از اجماع اجتماعی ایجاد کنند (دست‌کم به معنایی حداقلی برای کسب اطمینان از این‌که ناراضیان همچنان می‌توانند احساس کنند که آزادانه انتخاب کرده‌اند تا با تصمیمات بد کنار بیایند)؛ نتیجهٔ آشکار این

امر آن است که جنگ درونی نهایتاً به سمت بیرون و به نبردهای بی‌پایان شبانه و اشکال موهومی از خشونت فرافکنی می‌شود. دموکراسی مستقیم اکثریت‌گرا همواره تهدیدی است نسبت به آشکارسازی آن خطوط زور و اجبار. به همین دلیل است که این شکل از حکومت به سمت بی‌ثباتی متمایل می‌شود: یا به بیان دقیق‌تر، اگر دوام بیاورد، به این دلیل است که اشکال نهادی آن (شهرهای قرون وسطی، شوراهای شهری در نیوانگلند، نظرسنجی‌های گالوپ، رفراندوم‌ها و...) تقریباً همواره درون چارچوب حکومتیِ بزرگ‌تری پناه می‌گیرند که در آن، نخبگان مسلط از همان بی‌ثباتی بهره می‌برند تا انحصار تام و تمام خود را بر ابزارهای اعمال خشونت توجیه کنند. در نهایت، تهدید بی‌ثباتی به بهانه‌ای مبدل می‌شود برای شکلی از «دموکراسی» که چنان حداقلی است که در عمل، چیزی جز اصرار بر این نکته نیست که نخبگان مسلط باید هر از چندگاهی برای تثبیت دوبارهٔ حقشان به ادامهٔ تصمیم‌گیری از جانب مردم با «جمهور» مشورت کنند؛ آن هم در مسابقاتی به دقت صحنه‌پردازی‌شده و سرشار از جنگ زرگری و زورآزمایی‌های بی‌معنا.

این یک دام است. پس و پیش رفتن میان دو گزینه، تضمینی است بر این که حتی تصور این نیز ناممکن باقی بماند که مردم می‌توانند زندگی خودشان را بدون کمک «نمایندگان» مدیریت کنند. به همین دلیل است که جنبش جهانی جدید راه خود را از ابداع دوبارهٔ معنای دموکراسی آغاز کرده است. این کار نهایتاً بدین معناست که بار دیگر با این واقعیت کنار بیاییم که ما —چه به عنوان «غربی‌ها» (با هر معنایی که این واژه

دارد) و چه به عنوان «جهان مدرن»، یا هر چیز دیگر- حقیقتاً آن‌طور که دوست داریم فکر کنیم خاص و منحصربه‌فرد نیستیم؛ که ما تنها افرادی نیستیم که دموکراسی را در جوامع خود پیاده کرده‌اند؛ این‌که در واقع، حکومت‌های «غربی» به جای انتشار دموکراسی در چهارگوشهٔ جهان، وقت خود را مصروف آن داشته‌اند که خود را به زندگی مردمانی تحمیل کنند که قرن‌هاست دموکراسی را در جوامع خود پیاده می‌کرده‌اند، و به نحوی کوشیده‌اند تا آن‌ها را وادارند دموکراسی‌شان را کنار بگذارند.

یکی از دلگرم‌کننده‌ترین نکات دربارهٔ این قبیل جنبش‌های تازهٔ ملهم از آنارشیسم آن است که این جنبش‌ها شکل جدیدی از بین‌الملل‌گرایی را پیشنهاد می‌کنند. پیش از این، بین‌الملل‌گرایی کمونیستی آرمان‌های بسیار زیبایی را در بر داشت، اما از منظر سازمانی، اساساً همگان در یک مسیر حرکت می‌کردند. بین‌الملل کمونیستی به ابزاری برای رژیم‌های غیراروپایی و مستعمرات مهاجرنشین اروپا مبدل شد تا شکل غربی سازماندهی را یاد بگیرند: ساختارهای حزبی، مجامع عمومی، تصفیه‌های حزبی، سلسله‌مراتب دیوان‌سالارانه، پلیس مخفی و... اما این بار -که می‌توان آن را موج دوم بین‌الملل‌گرایی یا صرفاً جهانی‌شدن آنارشیستی نامید- جنبش در صور سازمانی خود به مسیری کاملاً متفاوت رفته است. مسئله فقط فرآیند اجماعی نیست: ایدهٔ کنش مستقیم جمعی غیرخشونت‌آمیز نخستین بار در آفریقای جنوبی و هندوستان بسط یافت؛ الگوی شبکه‌ای کنونی اولین بار توسط شورشیان چیاپاس پیشنهاد داده شد؛ حتی انگارهٔ گروه همبستگی نیز نخستین‌بار از اسپانیا و آمریکای لاتین سرچشمه گرفت. ثمرات مردم‌نگاری

—و تکنیک‌های مردم‌نگارانه- می‌توانند کمک شایانی به این جنبش‌ها بکنند، اگر انسان‌شناسان بتوانند از تردید —هرچند قابل درک- خود که وامدار تاریخ غالباً کثیف استعماری‌شان است عبور کنند و یاد بگیرند آن گنجی را که بر آن چنبره زده‌اند، نه به عنوان رازی گناه‌آلود (که به هر روی راز گناه‌آلود خودشان است و نه کس دیگر)، بلکه در مقام دارایی مشترک تمام بشر در نظر بگیرند.

انسان‌شناسی

(بخشی که در آن نویسنده هرچند با اکراه، نمک می‌خورد و نمکدان می‌شکند)

پرسش پایانی –پرسشی که تاکنون از مطرح کردن آن پرهیز کرده‌ام– این است که چرا انسان‌شناسان تا به حال چنین کاری نکرده‌اند؟ پیش‌تر توضیح دادم که چرا فکر می‌کنم دانشگاهیان، به طور کلی، به ندرت با آنارشیسم احساس قرابت کرده‌اند. اندکی نیز در مورد تمایلات رادیکال در بخش اعظم انسان‌شناسی اوایل قرن نوزدهم نوشتم، که عموماً قرابت بسیار قدرتمندی با آنارشیسم از خود نشان می‌داد، اما به نظر می‌رسد در طول زمان بخش زیادی از آن تبخیر شده باشد. این مسئله کمی عجیب است. روی‌هم‌رفته، انسان‌شناسان تنها گروهی از متفکران هستند که اطلاعاتی پیرامون جوامع بدون دولتِ واقعاً موجود در اختیار دارند؛ بسیاری از آن‌ها عملاً در گوشه‌هایی از دنیا زندگی کرده‌اند که در آن‌ها دولت از کار افتاده، یا دست‌کم برای مدتی بار خود را جمع کرده و رفته است، و مردم به صورت خودمختار به امور خود رسیدگی کرده‌اند؛ لااقل انسان‌شناسان

این را به خوبی می‌دانند که معمول‌ترین مفروضات دربارهٔ اتفاقی که در نبود دولت خواهد افتاد («ولی مردم که همدیگر را خواهند کشت!») در عمل حقیقت ندارند.

پس چرا؟

جواب‌های متعددی وجود دارد که برخی از آن‌ها به قدر کفایت قابل درک‌اند. اگر آنارشیسم ذاتاً قسمی از اخلاق عملی است، در آن صورت مداقهٔ آنارشیستی در باب فعالیت انسان‌شناختی می‌تواند به بسیاری از مسائل ناخوشایند دامن بزند. خصوصاً اگر تجربیات کار میدانی انسان‌شناسانه در مرکز توجه قرار گیرند؛ موضوعی که انسان‌شناسان هر زمان خواسته‌اند به بازاندیشی در رشتهٔ خود مشغول شوند، به آن پرداخته‌اند. رشته‌ای که ما امروز به عنوان انسان‌شناسی می‌شناسیم، همچون بیشتر رشته‌های دانشگاهی مدرن –از جمله جغرافیا و گیاه‌شناسی، صرف‌نظر از دیگر رشته‌ها چون ریاضیات، زبان‌شناسی یا دانش رُباتیک- به واسطهٔ طرح‌هایی از اشغال، استعمار و قتل‌عام امکان‌پذیر گشته است؛ اما انسان‌شناسان، برخلاف دیگر رشته‌ها که هنوز هم بر همان رویه استوارند، به این دلیل که کارشان مستقیماً با شناخت شخصی قربانیان این رویه‌ها سر و کار دارد، به شکلی از آن رنج دیده‌اند که تقریباً در متفکران هیچ‌کدام از علوم دیگر مشابه آن وجود ندارد. نتیجهٔ امر به طرز غریبی متناقض‌نما بوده است: تأمل انسان‌شناسانه بر تقصیرکاری خودشان، بیش از هر چیز این تأثیر را داشته است که دو-سه جملهٔ به درد بخور برای نفی یافته‌های انسان‌شناختی در اختیار غیرانسان‌شناسانی قرار داده است که نمی‌خواهند

به خودشان زحمت درک تقریباً ۹۰ درصد تجربیات انسانی را بدهند (مثل: این‌ها همگی فرافکنی احساس «دیگربودگی» خود انسان‌شناس بر فرد استعمارشده است) تا بدین‌طریق خودشان را از لحاظ اخلاقی بالاتر از کسانی بدانند که چنین زحمتی را به خودشان داده‌اند.

برای خود انسان‌شناسان هم نتیجه به صورت عجیبی متناقض‌نما بوده است. با وجودی که انسان‌شناسان عملاً بر بایگانی گسترده‌ای از تجربیات بشر، بر مجموعه‌ای از آزمون‌های اجتماعی و سیاسی که هیچ‌کس دیگری از آن‌ها اطلاع ندارد تکیه زده‌اند، با این وجود حجم پیکرهٔ تمام مردم‌نگاری‌های تطبیقی انجام‌شده شرم‌آور است. همان‌طور که اشاره کردم، با این مجموعهٔ دانش، نه به عنوان میراث مشترک بشریت، بلکه به عنوان راز کوچک کثیف مختص به خودمان برخورد شده است. این برخورد در واقع مناسب هم بوده، دست‌کم تا آنجا که قدرت آکادمیک بیش از هر چیز در گروی استقرار حق مالکیت بر شکل خاصی از دانش و کسب اطمینان از این مسئله است که دیگران عملاً به آن دانش دسترسی ندارند. چون همان‌طور که پیش‌تر هم گفتم، راز کوچک کثیف ما همچنان متعلق به خودمان است. آن چیزی نیست که لازم باشد با دیگران به اشتراک گذاشته شود.

البته مسئله به این‌جا ختم نمی‌شود. انسان‌شناسی از بسیاری جهات رشته‌ای به نظر می‌رسد که از توان بالقوهٔ خودش می‌هراسد. برای مثال، انسان‌شناسی تنها رشته‌ای است که این جایگاه را دارد که در مورد نوع بشر در مقام یک کل دست به تعمیماتی بزند؛ چراکه تنها رشته‌ای است

که واقعاً کل بشریت را در نظر می‌گیرد و با تمام نمونه‌های غیرطبیعی آن آشناست. (پس می‌گویید که ازدواج در تمام جوامع رخ می‌دهد؟ خب بستگی دارد که «ازدواج» را چطور تعریف کنید. در میان نایارها...). با این وجود انسان‌شناسی قاطعانه از انجام چنین کاری سر باز می‌زند. فکر نمی‌کنم این مسئله را بتوان منحصراً به عنوان واکنش قابل درکی به تمایلات دست راستی برای صورت دادن مباحث کلانی دربارهٔ طبیعت بشر توضیح داد که می‌کوشند نهادهایی بسیار خاص، و به ویژه نهادهای اجتماعی مهوع (همچون تجاوز، جنگ، سرمایه‌داری بازار آزاد) را توجیه کنند؛ هرچند تا حد زیادی به همین مربوط است. این موضوع تا حدی فقط به گستردگی موضوع کار باز می‌گردد. چه کسی توان این را دارد که در بحث، مثلاً دربارهٔ مفاهیم میل، تخیل، خود یا حاکمیت، تمام چیزهایی را که متفکران هندی یا چینی یا مسلمان گفته‌اند به علاوهٔ آنچه را که در مرکز اندیشهٔ غربی قرار دارد در ذهن داشته باشد؟ بگذریم از مفاهیم بومی، نظیر آنچه هزاران سال نزد بومیان اقیانوسیه یا آمریکا جریان داشته است. این حقیقتاً ترسناک است. در نتیجه، انسان‌شناسان تولید تعمیم‌های نظری گسترده را دیگر تماماً کنار گذاشته‌اند؛ در عوض این کار را به فیلسوفان غربی سپرده‌اند که معمولاً هیچ مشکلی در بحث از میل، تخیل، خود یا حاکمیت ندارند، آن هم به گونه‌ای که انگار چنین مفاهیمی توسط افلاطون یا ارسطو ابداع شده‌اند، توسط کانت یا مارکی دو ساد بسط یافته‌اند، و هیچ‌گاه کسی خارج از سنت‌های ادبی نخبگان اروپای غربی یا آمریکای شمالی به آن‌ها به صورتی درست و معنادار نپرداخته است.

در حالی‌که زمانی واژگان کلیدی نظریات انسان‌شناسی، کلماتی چون مانا، توتم و تابو بودند، واژه‌های جدید همگی از ریشهٔ لاتین یا یونانی هستند و عموماً از زبان فرانسوی و بعضاً از زبان آلمانی اخذ شده‌اند.

بنابراین، در حالی که به نظر می‌رسد انسان‌شناسی جایگاهی عالی برای ایجاد انجمنی فکری در اختیار دارد که در آن تمام انواع و اقسام بحث‌های جهان‌شمول، سیاسی یا جز آن، صورت گیرد، اما اکراه درونی مشخصی وجود دارد که از چنین اتفاقی جلوگیری می‌کند.

بدین‌ترتیب، سوال اساسی در اینجا مسئلهٔ سیاست است. اکثر انسان‌شناسان به گونه‌ای می‌نویسند که گویی آثارشان دارای اهمیت سیاسی آشکار است، و با لحنی می‌نویسند که گویی کارشان را عملی کاملاً رادیکال و مشخصاً متمایل به چپ قلمداد می‌کنند. اما این نوع سیاست در واقع از چه تشکیل شده است؟ پاسخ به این سؤال حقیقتاً دشوار است. آیا انسان‌شناسان می‌خواهند ضدسرمایه‌داری باشند؟ مسلماً دشوار است بتوان کسی را تصور کرد که نکات خوب زیادی از سرمایه‌داری برای گفتن داشته باشد. بسیاری عادت دارند عصر حاضر را دوران «سرمایه‌داری متأخر» بنامند، گویا اگر اعلام کنند سرمایه‌داری رو به پایان است، صرفاً با همین کار مرگ آن را جلو می‌اندازند. اما دشوار بتوان به انسان‌شناسی فکر کرد که اخیراً پیشنهادی از آنچه بدیل سرمایه‌داری ممکن است به آن شباهت داشته باشد ارائه کرده باشد. پس آیا انسان‌شناسان لیبرال هستند؟ بسیاری نمی‌توانند این واژه را بدون پوزخندی تمسخرآمیز ادا کنند. پس چه؟ تا جایی که من دریافته‌ام، تنها تعهد سیاسی واقعی و بنیادینی

که در تمامی این حوزه جریان دارد، شکلی از پوپولیسم گسترده است. یقیناً طرفدار آن کسی نیستیم که همواره در جایگاه نخبه قرار دارد، یا خودش را در چنان جایگاهی تجسم می‌کند. ما طرفدار آدم‌های خرد هستیم. از آنجا که در عمل، بیشتر انسان‌شناسان (به صورت روزافزون در سطح جهانی) به دانشگاه وابسته‌اند و اگر چنین نباشد، درگیر کارهایی مانند مشاورهٔ بازاریابی یا مشغول به کار در سازمان ملل –جایگاه‌هایی در دم و دستگاه حاکمیت جهانی– هستند، نتیجهٔ حقیقی شکلی دایمی و مناسک‌گونه از اعلام برائت نسبت به همان نخبگان جهانی است که ما، به عنوان دانشگاهیان، آشکارا نحله‌ای از آن هستیم (هرچند نحله‌ای تقریباً به حاشیه رانده‌شده).

حالا این پوپولیسم در عمل چه شکلی به خود می‌گیرد؟ پیش از هر چیز، این بدان معناست که باید نشان دهید مردم مورد مطالعهٔ شما، همان مردم خرد، به صورتی موفقیت‌آمیز در برابر شکلی از قدرت یا نفوذ جهانی‌شدن که از بالا به آن‌ها تحمیل شده است، مقاومت می‌کنند. به هر حال، این چیزی است که بیشتر انسان‌شناسان زمانی که موضوع جهانی‌شدن به میان می‌آید از آن سخن می‌گویند؛ موضوعی که این روزها، در مورد هر چیزی که بحث کنید تقریباً بلافاصله به میان کشیده می‌شود. چه بحث از تبلیغات باشد، چه سریال‌های تلویزیونی، اشکال انضباط نیروی کار، نظام‌های حقوقی تحمیل‌شدهٔ دولتی، یا هر چیز دیگری که به نظر می‌رسد مردم را در هم می‌شکند یا همگن می‌سازد یا دستکاری می‌کند، انسان‌شناس نشان می‌دهد که مردم فریب نمی‌خورند، در هم نمی‌شکنند و همگن نمی‌شوند؛ آن‌ها به راستی به صورتی خلاقانه هر چیزی را که

به سمتشان انداخته می‌شود به گونه‌ای به تصاحب خویش درمی‌آورند یا بازتفسیر می‌کنند که مؤلفان آن فکرش را هم نمی‌توانستند بکنند. البته تمام این‌ها تا حدودی صحیح است. یقیناً قصد ندارم اهمیت آن را در مبارزه با پیش‌فرض‌های عوامانه —و همچنان بسیار شایع- انکار کنم، که برای مثال معتقدند به محض مواجهۀ مردم بوتان یا ایریان‌جایا با ام.تی.وی. تمدن آن‌ها از ریشه ساقط خواهد شد. اما آنچه دست‌کم برای من آزاردهنده است، میزان بازتاب یافتن منطق سرمایه‌داری در این منطق است. روی‌هم‌رفته، آژانس‌های تبلیغاتی هم ادعا نمی‌کنند که چیزی را بر مردم تحمیل می‌کنند. خصوصاً در این عصر چندپارگی بازار، آنان مدعی‌اند که مصالح لازم را برای اعضای جامعه فراهم می‌آورند تا آن مصالح را به روش‌های پیش‌بینی‌ناپذیر و مختص به خودشان، به تصاحب خود درآورند و از آن خویش سازند. عبارت لفاظانۀ «مصرف خلاق» را مشخصاً می‌توان ایدئولوژی بازار جهانی جدید در نظر گرفت: جهانی که در آن، تمامی رفتارهای انسانی را می‌توان در قالب تولید، توزیع یا مصرف طبقه‌بندی کرد و فرض می‌شود که مبادلات در آن از تمایل بنیادین بشر برای تعقیب عقلانی سود ریشه می‌گیرد که در سراسر جهان به یک شکل است، و مصرف به راهی برای استقرار هویت خاص فرد بدل می‌شود (و تا جایی که احتمالاً بتوان از بحث تولید طفره رفت، کسی به آن نمی‌پردازد). ما همه در بازاری تجاری قرار داریم و آنچه باعث تمایز میان ماست، این مسئله است که وقتی به خانه می‌رسیم با چیزهایی که خریده‌ایم چه کار می‌کنیم. این منطق بازار آن‌قدر عمیقاً درونی شده است که برای مثال، اگر زنی در ترینیداد با سر

و وضعی جلف و رقص‌کنان راهی خیابان بشود، انسان‌شناس‌ها به صورت خودکار فرض را بر این می‌گذارند که کار او را می‌توان «مصرف» نامید (در تقابل با مثلاً خودنمایی یا خوش‌گذرانی)، انگار آنچه واقعاً در مورد زندگی بعد از ظهر او اهمیت دارد این واقعیت است که چندتایی نوشیدنی هم خریده است، یا شاید به این دلیل که انسان‌شناسان همین عمل لباس پوشیدن او را شکلی از مصرف شبیه به نوشیدن در نظر می‌گیرند، یا شاید هم به این دلیل که اصولاً درباره‌اش فکر نمی‌کنند و فرض را بر این می‌گذارند که هر کاری که از هر کسی سر بزند که «کار» او نیست شکلی از «مصرف» است، زیرا آن چیزی که واقعاً اهمیت دارد این است که با کالاهای تولیدی مواجهیم. در چنین مواقعی، دیدگاه انسان‌شناسان و مجریان بازاریابی جهانی تقریباً تفکیک‌ناپذیر شده است.

در سطح سیاسی نیز تفاوت چندانی وجود ندارد. لورن لیوی اخیراً هشدار داده است که اگر انسان‌شناسان مخاطره کنند و مراقب نباشند، صرفاً به چرخ‌دندهٔ دیگری در «ماشین هویت» جهانی بدل می‌شوند؛ سازوبرگی به گسترهٔ تمام سیاره، متشکل از نهادها و مفروضاتی که در حول و حوش دههٔ اخیر، عملاً به ساکنین سیاره (یا دست‌کم همهٔ آن‌ها به جز اقلیتی نخبه) خبر داده است که از آن‌جا که تمام مباحثات پیرامون ماهیت امکان‌های سیاسی یا اقتصادی دیگر به پایان رسیده است، تنها راهی که افراد اکنون می‌توانند برای ادعاهای سیاسی در اختیار داشته باشند، تأکید بر شکلی از هویت گروهی است همراه با تمام مفروضاتی که پیشاپیش دربارهٔ چیستی آن هویت بسط یافته است (یعنی این مفروضات که هویت‌های گروهی

راهی برای مقایسه میان گروه‌ها نیستند، بلکه از طریق رابطهٔ گروه با تاریخ خودش قوام می‌یابند، یا این که از این منظر هیچ‌گونه تفاوت جوهری میان فرد و گروه وجود ندارد و...). این مسائل امروزه به مرحله‌ای رسیده‌اند که در کشوری مانند نپال، حتی بوداییان تراوادا نیز ناگزیر به بازی سیاست هویتی شده‌اند، منظره‌ای به غایت عجیب و غریب، چراکه آن‌ها داعیه‌های هویتی خود را اساساً بر پایهٔ پایبندی‌شان به فلسفه‌ای کل‌گرایانه بنیان نهاده‌اند که تصریح می‌کند هویت، توهمی بیش نیست.

سال‌ها پیش، انسان‌شناسی فرانسوی به نام ژرار آلتاب کتابی دربارهٔ ماداگاسکار نوشت با عنوان «ستم و رهایی در تخیل». عنوان جذابی است. گمان می‌کنم چیزی شبیه به این عنوان به آنچه نهایتاً بر سر بسیاری از نوشته‌های انسان‌شناسی خواهد آمد نیز قابل اطلاق است. بخش عمده‌ای از آنچه ما در این‌جا –جایی که پل گیلوری دوست دارد «جهان بیش از حد توسعه‌یافته» بخواند– «هویت» می‌نامیم، بر مردم تحمیل شده است. در ایالات متحده، بیشتر این هویت‌ها محصول سرکوب و نابرابری مداومند: کسی که «سیاه‌پوست» تعریف شده است اجازه ندارد آن را در هیچ لحظه‌ای از زندگی‌اش فراموش کند؛ تعریف او از خودش برای بانکداری که حاضر نیست به او اعتبار بدهد، یا برای پلیسی که او را به دلیل حضور در محلهٔ اشتباه بازداشت خواهد کرد، یا برای پزشکی که در برخورد با عضو آسیب‌دیدهٔ او، بیشتر احتمال دارد قطع عضو را پیشنهاد کند تا در مواجهه با بیماری سفیدپوست، ذره‌ای اهمیت ندارد. تمامی تلاش‌ها برای شکل دادن و ابداع خود، چه در سطح فردی و چه در سطح جمعی، ناگزیر

باید به تمامی درون این مجموعهٔ شدیداً خشونت‌بار از قیود و محدودیت‌ها صورت پذیرد (تنها راه واقعی که می‌تواند به تغییر منتهی شود دگرگونی در نگرش کسانی است که از امتیاز «سفیدبودن» برخوردارند؛ شاید نهایتاً به واسطهٔ امحاء خود مقولهٔ «سفیدبودگی»). گرچه واقعیت این است که هیچ‌کس هیچ ایده‌ای ندارد که اکثریت مردم آمریکای شمالی در صورت ناپدید شدن واقعی این نژادگرایی نهادینه شده، و در صورتی که هرکسی حقیقتاً آزاد گذاشته می‌شد تا خودش را همان‌گونه که می‌خواهد تعریف کند، چه تعریفی برای خود بر می‌گزیدند.

مراد من از «رهایی در تخیل» همین است. حتی فکر کردن به این مسئله هم کار دشواری است که زیستن در چنین جهانی که در آن هر کس واقعاً قدرت آن را داشته باشد تا برای خودش تصمیم بگیرد، چه الزاماتی را در سطوح فردی و جمعی در پی خواهد داشت، چنین افراد آزادی دوست دارند به چه نوع اجتماعاتی تعلق داشته باشند، و چه هویت‌هایی را برای خود برخواهند گزید. اما دشواری وقوع چنین جهانی، حتی در تصور هم نمی‌گنجد. چنین کاری مستلزم تغییر دادن تقریباً همه چیز است. همچنین با مقاومت لجوجانه و به غایت خشونت‌آمیز کسانی روبه‌رو خواهد شد که بیش از همه از ترتیبات موجود سود می‌برند. اما در عوض، نوشتن به گونه‌ای که انگار این هویت‌ها هم‌اینک نیز آزادانه شکل گرفته‌اند –یا دست‌کم تا حد زیادی چنین بوده– کار ساده‌ای است و به نویسنده اجازه می‌دهد تا تماماً از خطر مشکلات پیچیده و سرسختی بگریزد که سطح وابستگی کار خود او را به همین ماشین هویت مورد سؤال قرار می‌دهند.

اما این‌گونه نوشتن، همان‌قدر در تحقق آن ادعا ناتوان است که سخن گفتن از «سرمایه‌داری متأخر» در جلو انداختن فروپاشی صنعتی یا انقلاب اجتماعی پس از آن.

یک مثال:

اگر منظور من از این حرف‌ها چندان روشن نیست، اجازه بدهید لحظه‌ای به شورشیان زاپاتیستا در چیاپاس بازگردم که شاید بتوان گفت آنچه جنبش ضدجهانی‌شدن نامیده می‌شود، در حقیقت از شورش آن‌ها در روز عید سال نو ۱۹۹۴ ریشه گرفته است. زاپاتیستاها عموماً از سه اجتماع مایا با نام‌های تزلتال، تزوتزیل و توخولوبال برآمدند و در جنگل‌های بارانی لاکاندون –از فقیرترین و استثمارشده‌ترین اجتماعات مکزیک- استقرار یافتند. زاپاتیستاها خودشان را چندان «آنارشیست» یا حتی «اتونومیست» نمی‌دانند؛ آن‌ها نحلهٔ منحصربه‌فرد خودشان را در سنت گسترده‌تری بازنمایی می‌کنند؛ تردیدی نیست که آن‌ها می‌کوشند تا با طرد هر شکلی از انگارهٔ حزب پیشتاز که بخواهد کنترل قدرت را به دست گیرد، در خودِ راهبردهای انقلابی «انقلاب به پا کنند»، و در مقابل می‌کوشند هسته‌های آزادی را خلق کنند که بتوان از آن‌ها به عنوان الگوهایی برای خودگردانی مستقل استفاده کرد، و سازماندهی مجدد جامعهٔ مکزیک را به صورت شبکه‌ای پیچیده و دارای همپوشانی از گروه‌های خودسامان میسر می‌سازند تا بدین‌ترتیب بتوان بحث از ابداع دوبارهٔ جامعهٔ سیاسی را آغاز کرد. ظاهراً درون خود جنبش زاپاتیستا اختلاف نظرهایی در مورد اشکال کنش دموکراتیکی که خواهان بسط و گسترش آنند، وجود داشته است. هسته‌های مبتنی بر فرهنگ مایا شدیداً به دنبال شکلی از فرآیند اجماعی بودند که از سنت‌های کمونی خودشان اتخاذ شده بود،

اما به گونه‌ای از نو صورت‌بندی‌اش کرده بودند که به صورتی رادیکال‌تر برابری‌خواهانه باشد؛ اما بخشی از فرماندهی نظامی اسپانیایی-زبان شدیداً تردید داشتند که چنین فرآیندی را بتوان در سطح ملی به کار بست. هرچند در نهایت ناگزیر شدند همان‌گونه که شعار زاپاتیستاهاست، به الگوی «رهبری توسط رهبری‌شوندگان» رجوع کنند. اما نکتهٔ قابل توجه، اتفاقی بود که در زمان انتشار خبر این جنبش در نقاط دیگر جهان روی داد. در اینجاست که می‌توانیم عملکرد «ماشین هویت» لیوی را به درستی مشاهده کنیم. زاپاتیستاها، به جای گروهی از شورشیان با چشم‌اندازی از تحول دموکراتیک رادیکال، بلافاصله به عنوان گروهی از سرخپوستان مایا بازتعریف شدند که خواهان خودمختاری بومیان هستند. این تصویری است که رسانه‌های بین‌المللی از آن‌ها ارائه کردند؛ برای همه، از فعالان سازمان‌های بشردوستانه تا دیوان‌سالاران مکزیکی و ناظران حقوق بشر سازمان ملل، همین بااهمیت قلمداد می‌شد. با گذشت زمان، زاپاتیستاها –که راهبردشان از همان آغاز به جلب متحدانی از جامعهٔ بین‌الملل وابسته بود- به شکل روزافزونی مجبور شدند صرف‌نظر از زمانی که با نزدیک‌ترین متحدانشان سروکار داشتند، در همین نقش بومی بازی کنند.

این راهبرد چندان هم بی‌تأثیر نبوده است. ده سال بعد، ارتش آزادی‌بخش ملی زاپاتیستا هنوز آن‌جاست، بدون آن‌که به زحمت حتی یک گلوله شلیک کرده باشد، شاید فقط به همین دلیل که راغب بوده‌اند بخش «ملی» را در نام خود کم‌اهمیت جلوه دهند. نکته‌ای که می‌خواهم بر آن تأکید کنم دقیقاً همین است که واکنش جهانی نسبت به شورش زاپاتیستا تا چه اندازه بنده‌نوازانه –یا شاید، اگر نخواهیم نقدمان را محدود کنیم، کاملاً نژادپرستانه- است. زیرا آن چیزی که زاپاتیستاها پیشنهاد می‌دادند، دقیقاً

شروع همان کار دشواری است که اشاره کردم بخش عمده‌ای از لفاظی‌ها پیرامون مسئلهٔ «هویت»، عملاً نادیده‌اش می‌گیرد: تلاش برای درک این که کدام اشکال سازماندهی، و کدام اشکال فرایند و تفکر، برای ساختن جهانی که در آن مردم و اجتماعات واقعاً آزادند تا خودشان تصمیم بگیرند که می‌خواهند چه نوع مردم و اجتماعاتی باشند، ضروری است. و به آن‌ها چه گفته شد؟ عملاً به آن‌ها اطلاع داده شد که آن‌ها «مایا» هستند و به همین دلیل ممکن نیست دربارهٔ فرآیندهایی که هویت از آن طریق برساخته می‌شود یا دربارهٔ ماهیت امکانات سیاسی چیزی برای گفتن به جهان داشته باشند. به عنوان گروهی از مایاها، تنها اعلامیهٔ سیاسی ممکن آن‌ها برای جهان غیر-مایا، می‌تواند اظهارنظری دربارهٔ خود هویت مایا باشد. آن‌ها می‌توانند بر حق خود پافشاری کنند که همچنان مایا بمانند. مطالبهٔ آن‌ها می‌تواند به رسمیت شناخته‌شدنشان به عنوان یک گروه مایا باشد. اما این‌که مایاها چیزی به جهان بگویند که صرفاً اظهارنظری دربارهٔ مایابودگی خودشان نباشد، غیرقابل تصور است.

و چه کسی حرف‌هایی را می‌شنود که آن‌ها حقیقتاً برای گفتن دارند؟

به نظر می‌رسد بیش از همه، گروهی از آنارشیست‌های نوجوان در اروپا و آمریکای شمالی که به زودی اجلاس نخبگان جهانی را به محاصرهٔ خود در خواهند آورد؛ همان نخبگانی که انسان‌شناسان برایشان چنین متحدان لجوج و ناراضی‌ای محسوب می‌شوند.

اما حق با آنارشیست‌هاست. فکر می‌کنم انسان‌شناسان نیز باید با آنان هم‌داستان شوند. ما انسان‌شناسان ابزارهایی دم دستمان داریم که

می‌توانند اهمیت بسزایی برای آزادی بشر داشته باشند. بیایید در برابر این ابزارها کمی مسئولیت بپذیریم.

آنارشیسم یک ایده است؛ ایده‌ای بسیار قدیمی. به علاوه، پروژه‌ای است که قصد دارد ایجاد نهادهای جامعه‌ای جدید را درون پوسته جامعه کهن، آغاز کند، تا ساختارهای سلطه را افشا، واژگون و تضعیف نماید؛ اما همواره در حین این کار به نحوی دموکراتیک پیش می‌رود تا نشان دهد ساختارهای سلطه غیرضروری‌اند. به وضوح چنین پروژه‌ای به ابزارهای تحلیل و فهم فکری نیاز دارد. شاید آنارشیسم به نظریه‌ای والا یا یک نظریه عالی آنارشیستی واحد نیازی نداشته باشد؛ چراکه چنین چیزی با روح آن کاملاً در تضاد است. اما آنچه آنارشیسم بدان نیاز دارد، همان چیزی است که می‌توان آن را نظریه پست نامید: شیوه‌ای برای دست و پنجه نرم کردن با مسائل واقعی و بی‌واسطه که از پروژه‌ای تحول‌خواهانه نشئت می‌گیرند. علوم اجتماعی جریان غالب در واقع اینجا کمک چندانی به ما نمی‌کند، زیرا به طور معمول چنین چیزی در این نوع علم اجتماعی به مثابه «موضوعات مربوط به سیاست‌گذاری» طبقه‌بندی می‌شوند و هیچ آنارشیست با عزت نفسی کاری به کار آنها ندارد.

www.kherad-sorkh.com
kherad.sorkh@gmail.com
sorkhkherad

ISBN 978-600-97214-4-3

۲۳۰۰۰ تومان